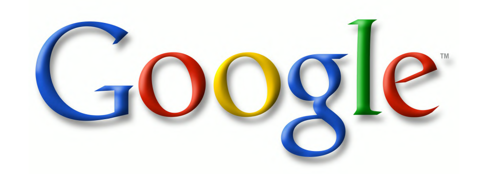
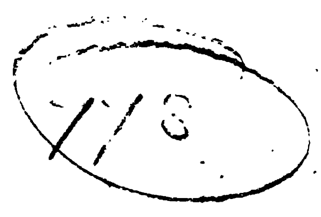








Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

1874.
Siebenundvierzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1874, erstes Heft.



Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.

Abhandlungen.

1.

Zur Erinnerung an D. Carl Bernhard Hundeshagen.

Von

D. Ed. Riehm.

Unmittelbar nach dem Heimgang meines theuern Freundes und Lehrers habe ich den Lesern unsrer Zeitschrift ein Wort zu seinem Gedächtnis in Aussicht gestellt. Auch ohne diese Zusage durfte man ein solches erwarten, nicht nur wegen der eigentümlichen und hervorragenden Stellung, welche Carl Bernhard Hundeshagen unter den Vertretern der „neueren Theologie" einnimmt, sondern auch wegen seines besonderen Verhältnisses zu dieser Zeitschrift. Schon früh hatte er ihr ein lebendiges Interesse zugewendet. War sie doch lange Zeit das theologische Hauptorgan der Richtung, in deren Händen nach seiner Ueberzeugung die Zukunft der deutsch-evangelischen Kirche lag [1]). Seit 1845 ihr Mitarbeiter, trat er 1861 in ein näheres Verhältnis zu der Redaction, und um Pfingsten 1864 übernahm er, kurze Zeit noch unter der Leitung des seligen Ullmann, in Gemeinschaft mit mir die Redactionsgeschäfte. Er that es — wie ein bald darauf geschriebener Brief zeigt — mit großem Gewissensernst, im lebendigen Gefühl der Verpflichtung durch die Leitung einer solchen Zeitschrift nicht bloß der Wissenschaft,

---

[1]) Vgl. Der deutsche Protestantismus, 3. Aufl., S. 281; über die Bedeutung der „Studien u. Kritiken" hat er sich in der Neuen Evang. Kirchenzeitung, Jahrg. 1863, S. 252 ausgesprochen.

sondern in erster Linie dem Reiche Gottes selbst dienen zu sollen, aber auch in der Freudigkeit der Gewißheit einem Rufe Gottes gehorsam zu sein. Indessen sollten die Hoffnungen, welche man an seinen Eintritt in die Redaction knüpfen durfte, nur in beschränktem Maße in Erfüllung gehen. Bei seiner schon wankenden Gesundheit mußte sein Vorhaben einzelne Probleme, um welche sich die kirchlichen Lebensinteressen der Gegenwart drehen, eingehender zu erörtern, unausgeführt bleiben. Ihn selbst hat dies zu Zeiten schwer gedrückt; wiederholt hat er ernstliche Erwägungen darüber veranlaßt, ob es nicht Pflicht sei, eine rüstigere Kraft an seine Stelle treten zu lassen: namentlich kostete es im Jahr 1865 und wieder 1869, als er durch schweres Leiden längere Zeit ganz an der Betheiligung an den Redactionsarbeiten behindert war, viele Bitten und Vorstellungen, um ihn in der Hoffnung auf seine Wiedergenesung der Redaction zu erhalten. — Je weniger nun seine Mitarbeit durch Beiträge von seiner eigenen Hand ersichtlich geworden ist, umsomehr ist es meine Pflicht öffentlich davon Zeugnis zu geben, mit welcher Treue und Gewissenhaftigkeit er, trotz aller erschwerenden Verhältnisse, bei der Fortführung unserer Zeitschrift mitgewirkt hat. Eine große Menge vor mir liegender Briefe beurkundet, wie eingehend und umsichtig er sein Urtheil abgab über die eingesendeten Beiträge, wie sehr er es sich angelegen sein ließ, tüchtige Mitarbeiter heranzuziehen, bedeutendere literärische Erscheinungen zur Anzeige zu bringen und sachkundige Recensenten dafür zu gewinnen, und wie ernstlich er darauf bedacht war, daß die Studien und Kritiken in den kirchlichen Kämpfen, wie in den wissenschaftlichen Verhandlungen die rechte Haltung bewahren, und ihre Aufgabe erfüllen möchten. Aber auch davon fühle ich mich gedrungen Zeugnis abzulegen, wie seine Liebe zur Wahrheit und Offenheit, seine Freiheit von aller Empfindlichkeit, seine Gewohnheit die sachlichen und allgemeinen Interessen allem Persönlichen voranzustellen, verbunden mit vollem Vertrauen und herzlicher Liebe zu dem jüngeren Freunde, eine seltene und nie gestörte Einmüthigkeit in der gemeinsamen Arbeit zwischen uns hergestellt, und uns auch in den wenigen Fällen, wo unser Votum anfangs differirte, die Verständigung leicht gemacht hat. —

Es ist nicht meine Absicht, eine Lebensskizze des heimgegangenen Freundes zu schreiben. Das von seinem Collegen, H. Prof. Theod. Christlieb in Bonn im November- u. Decemberheft des Jahrgangs 1872 der „Deutschen Blätter" dargebotene und auch in einem Separatabdruck durch den Buchhandel zu beziehende Lebensbild ist so wahrheitsgetreu und wesentlich vollständig und mit so warmer Liebe und tief gehendem Verständnis für die Eigentümlichkeit des Vollendeten ausgeführt, daß ich nur zum Lesen desselben einladen, nicht aber eine neue Darstellung versuchen kann [1]). Ohnehin schien es mir auch der Haltung unsrer Zeitschrift gemäßer, wenn ich meine Aufgabe darein setze, eine Charakteristik des „Deutschen Theologen" und seiner wissenschaftlichen und kirchlichen Lebensarbeit zu versuchen. Ich bin mir zwar wohl bewußt, auf dem Boden, auf welchem Hundeshagens theologisch-wissenschaftliche Forschung sich bewegt hat, nicht in dem Maße heimisch zu sein, daß ich mir eine volle und den Anspruch auf Objectivität machende

[1]) Nur in kürzester Form geben wir die hauptsächlichsten biographischen Notizen. Carl Bernhard Hundeshagen wurde geboren am 30. Januar 1810 in dem kurhessischen Dorfe Friedewald bei Hersfeld, als ältester Sohn des damaligen Oberförsters und nachmaligen Professors Johann Christian Hundeshagen; seine Schulbildung erhielt er in Tübingen, Fulda und Gießen, seine akademische Bildung theils in Gießen, theils in Halle. Herbst 1831 habilitirte er sich in der philosophischen und 1833 in der theologischen Facultät in Gießen. Im October 1834 übernahm er eine außerordentliche Professur der Theologie, besonders für Exegese und Kirchengeschichte, an der neu gegründeten Hochschule in Bern, bekleidete 1841/42 das Rectorat, wurde 1845 zum ordentlichen Professor und im Februar 1846 von der theologischen Facultät in Greifswald zum Doctor der Theologie ernannt. Im October 1847 folgte er einer Berufung zum „ordentlichen Professor der Philosophie und der neutestamentlichen Exegese" in die theologische Facultät zu Heidelberg, erhielt in den folgenden Jahren den Charakter eines Kirchenraths, und war 1851/52 Prorector der Universität. Im Jahr 1859 wurde er zum Geheimen Kirchenrath befördert, und bekleidete 1859/60 zum zweiten Mal das Amt eines Prorectors. Im Herbst 1867 folgte er einem Rufe nach Bonn, woselbst er am 2. Juni 1872 von einem in seinen Anfängen schon in das Jahr 1848 zurückgehenden Leiden durch eine hinzutretende Kopfrose erlöst worden und zur ewigen Ruhe eingegangen ist. —

Würdigung dessen, was er erstrebt und was er erreicht hat, zutrauen dürfte. Aber in der Erinnerung an das, was Hundeshagen mir persönlich gewesen ist, und im Hinblick auf unser gemeinsames Verhältnis zu dieser Zeitschrift schien es mir trotzdem nicht angemessen, die Zeichnung seines Charakterbildes einer geschickteren Hand zu überlassen. Und so habe ich mich an die bezeichnete Aufgabe gewagt, in der Hoffnung, daß die Leser die Unvollkommenheiten meiner Charakteristik entschuldigen, und neben der Pietät und dankbaren Liebe wenigstens die volle Wahrhaftigkeit nicht darin vermissen werden.

I.

Hundeshagen war ein Mann im vollen Sinn des Wortes. Seine edle, imponirende männliche Erscheinung — in den Jahren seiner besten Kraft für uns Theologiestudirende in Heidelberg ein Gegenstand des Stolzes, wenn wir bei akademischen Feierlichkeiten wahrnahmen, wie unter so vielen bedeutenden Männern er vor andern die Blicke der Corona auf sich zog — war die äußerliche Darstellung seines geistigen Wesens. Seine klaren ruhigen bestimmt ausgeprägten Züge, sein festes sicheres Auftreten, die Heiterkeit und das Wohlwollen, die aus seinem Gesicht leuchteten, spiegelten sein inneres Leben wieder. Man sah es ihm an: an diesem Mann war nichts gemachtes, nichts erkünsteltes, nichts von scheuer ängstlicher Zurückhaltung und schwächlicher Anbequemung; der gab sich wahr und offen, ganz wie er war, und gieng ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, festen Schritts und getrosten Herzens den Weg, den er als den rechten erkannt hatte, sein Ziel klar und scharf in's Auge fassend, durch Hindernisse und Widerstand nicht entmuthigt, sondern zu größerer Energie angespornt, und bei aller Friedfertigkeit, wo es sein mußte, vor keinem Kampf zurückscheuend. Als ein Mann, der in seinem gesamten amtlichen und öffentlichen Leben und Wirken unter mancherlei wechselnden Verhältnissen stets denselben klaren, festen, sich selbst treu bleibenden Charakter bewährt hat, ist er an den verschiedenen Orten seiner Wirksamkeit allgemein anerkannt, und von vielen hochgehalten und geliebt, von einigen

auch gefürchtet und gehaßt worden. Die einen, wie die andern konnten wissen, wessen sie sich zu ihm zu versehen hatten; denn er war gewohnt mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Entschiedenheit seine Stellung zu den Fragen einzunehmen, welche das öffentliche Leben bewegten, und diese Stellung hatte Ueberzeugungen zur Unterlage, die nicht erst von gestern her, nicht erst unter dem Eindruck der augenblicklichen Verhandlungen über die auf der Tagesordnung stehenden Fragen gewonnen waren. So bestimmt ausgeprägt seine Ueberzeugungen, und so voll Kraft und Geschlossenheit sein Charakter war, so erstreckte sich doch die Anziehungskraft seiner Persönlichkeit auf einen verhältnismäßig weiten Umkreis, und er stand in näheren Beziehungen zu verschiedenen, sonst vielfach gesonderten und sich gegen einander abschließenden Kreisen. Hielten die einen besonders den Lehrer der Theologie hoch, dem Wissenschaft und Gelehrsamkeit den offenen Sinn für die Einfalt des Evangeliums nicht beeinträchtigt hatte, der ein warmes Herz zeigte für alle Lebensinteressen der Kirche und mannhaft eintrat für den Glauben und das Bekenntnis, so schätzten die andern vorzugsweise den deutschen Patrioten von echt staatsbürgerlicher Gesinnung, der, wo sich ihm Gelegenheit dazu bot, der freiheitlichen Entwickelung unsres Staatslebens und einer gesunden Realpolitik das Wort redete, und dessen Herz für die Idee des einigen und durch Einheit starken Reiches deutscher Nation von den Jugend- und Jünglingsjahren an bis zu seinem Lebensabend geglüht hat. Aber auch sein ebenso entschiedenes und freimüthiges, als maßvolles Eintreten für die akademische Lehrfreiheit, sein lebendiges Interesse für alle socialen Angelegenheiten des engeren und der weiteren Gemeinschaftskreise, die Einsicht, Umsicht und kräftige Energie, mit der er dasselbe in Rath und That an den Tag legte, auch die ihm in seltenem Maße eigenen Erfordernisse zu einfacher und sachgemäßer Erledigung der ihm übertragenen Geschäfte wendeten ihm an der Universität, wie in der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde ein hohes Maß von Vertrauen und Ansehen zu. — Treu und fest stand er denen zur Seite, mit denen er sich durch gleiche Ueberzeugungen, Gesinnungen und Ziele verbunden wußte; sie konnten darauf zählen, daß er stets bereit war, nach Kräften mit seiner Gabe zu dienen, und dabei auch

das öffentliche Hervortreten nicht scheute, sondern, durch gute und durch böse Gerüchte hindurchschreitend, gleich eifrig war mit der Kelle, wie mit seinem guten, schneidigen Schwerte. Aber ein Parteimann ist Hundeshagen nie gewesen; er konnte wol Wahrheiten, die er verkannt sah, mit einer gewissen kräftigen Einseitigkeit geltend machen; aber nie hat er sich von engherzigen Parteigesichtspunkten leiten, nie sich den Blick für das Wahre und Gute in den Bestrebungen der Gegner trüben lassen. Er wollte Gerechtigkeit üben nach allen Seiten, und neben der Gerechtigkeit auch die Billigkeit. Kein Haarbreit wollte er sich weder durch Gegner, noch durch Freunde von dem Wege des Rechtes abbringen lassen, und in allem, was er unternahm, „die gottgeordnete Natur der Sache“ auf seiner Seite haben. Er hat sich nicht gescheut, mit seinen Mahnungen und Rügen auch seinen Freunden recht unbequem zu werden und lieber allein seinen Weg zu gehen, als mit ihnen Wege einzuschlagen, die nach seiner Ueberzeugung sei es dem Rechte, sei es der „Natur der Sache“ nicht gemäß waren. Daß er aber dabei frei war von eigensinniger Rechthaberei, von hartnäckigem Bestehen auf seinem Kopf, werden ihm alle bezeugen, mit denen er collegialisch zu gemeinsamer Wirksamkeit verbunden war. Er hatte das lebendigste Bewußtsein von der Verpflichtung des einzelnen gegen die Gemeinschaft; was er von andern forderte, daß jeder, je höher und einflußreicher seine Stellung im öffentlichen socialen Leben ist, umsomehr bestrebt sein müsse, nicht nur auf seine persönliche Convenienz, sondern auch auf sein subjectives Meinen und Dünken zu verzichten, und sich „zum Ausdruck des Allgemeinen, der gesellschaftlichen Interessen, der socialen Substanz“ zu machen, auch wenn er sich dabei Fesseln anlegen lassen, schwere Verzichte leisten und zu unliebsamen Schritten sich entschließen müsse, das hat er auch selbst oft genug zu üben Gelegenheit gehabt. — Dagegen war ihm allerdings — wie er mir einmal schrieb — jede Nachgiebigkeit aus falsch friedseliger Höflichkeit, jede geschmeidige menschengefällige Courtoisie im Grund der Seele zuwider, ja hatte für ihn an denen, mit denen er geschäftlich zu thun hatte, etwas wahrhaft beängstigendes. Und wo er wahrzunehmen glaubte, daß unter den innersten Triebfedern der öffent-

lichen Wirksamkeit eine die persönlichen Interessen den sachlichen und allgemeinen voranstellende Eigenliebe mit im Spiel sei, da konnte er zürnen und hassen und wol auch allzu scharfe und rigorose Urtheile fällen. — — Der Eindruck, den seine Persönlichkeit kraft dieser Charakterzüge machte, wurde noch unterstützt durch das echte, gesunde, der vollen, tiefen und kräftigen Ueberzeugung natürliche Pathos, mit dem er öffentlich auftrat, durch seine markige, kraftvolle Rede, die durch eine Fülle von concreten Beziehungen auf die Geschichte und auf die Verhältnisse und Zustände der Gegenwart, und durch originale Schlagwörter, in welchen sich ihm oft ganze Gedankenreihen concentrirten, belebt war, auch durch seine kräftige und sonore Stimme. — Es war natürlich, daß ein solcher Mann als Bundesgenosse und Führer Vertrauen, und als Gegner Respect einflößte. — Als Führer und väterlicher Berather war er auch von der akademischen Jugend hochgeehrt und geliebt. Hat auch seine akademische Lehrthätigkeit nirgends den Umfang gewonnen, welchen ihre hoffnungsreichen Anfänge in Gießen in Aussicht zu stellen schienen, so übte doch sein klarer, gediegener, von dem hohen Ernste echter Wissenschaft getragener und von der Lebenswärme gesunder Pectoraltheologie erfüllter, auch wo es der Gegenstand mit sich brachte, zum sittlichen Pathos sich erhebender Vortrag einen intensiv bedeutenden und nachhaltig fördernden Einfluß auf das wissenschaftliche Streben und auf das ganze innere Leben seiner Zuhörer aus; und seine Leutseligkeit und zuvorkommendes Wohlwollen gewannen ihm bald ihre Herzen so, daß sie mit nicht weniger Liebe und Vertrauen als mit respectvoller Hochachtung zu ihm aufschauten. — So entschieden seine Stellung im öffentlichen Leben war, so sehr befleißigte er sich an seinem Theil, den geselligen Verkehr, den er von Jugend auf liebte, durch die kirchlichen und politischen Parteigegensätze nicht vergiften zu lassen. So lange die sittlichen Voraussetzungen gegenseitiger Achtung vorhanden waren, verkehrte er auch mit solchen, deren Welt- und Lebensanschauung von der seinigen sehr verschieden war, gern und ungezwungen auf dem gemeinsamen Boden der justitia civilis. Die ihm aber persönlich näher standen, denen werden die Stunden freundschaftlichen Austausches unvergeßlich sein, in welchen

der charaktervolle und reiche geistige Anregung bietende Mann auch die Schätze seines ebenso ernsten und tiefen als kindlich fröhlichen Gemüthes aufschloß, und neben dem Ernste auch in köstlichem, aber nie verletzendem Humor dem heiteren Spiel geistvollen Scherzes Raum gab. Er war voll warmer und ungefärbter Theilnahme für das Leid und die Freude andrer, voll selbstverleugnender, dienstfertiger Hingebung für seine Freunde, von unwandelbarer Treue und Zuverläßigkeit und von überfließender, oft beschämender Dankbarkeit für ihm erwiesene Liebesdienste. Selten hat wol auch ein ehelos Gebliebener in so innigen, sittlich durchgebildeten Beziehungen zu seinen nächsten Familienangehörigen gestanden, und so viel Sinn für ein edles, von dem warmen Hauch der Liebe beseeltes und von der zartesten gegenseitigen Rücksicht und Aufmerksamkeit behütetes Familienleben bewiesen, wie dies bei ihm, besonders in seinem Verhältnisse zu seinen beiden Schwestern der Fall war.

Wer ein tieferes Verständnis für die innerste Triebkraft und die höchsten Ziele des Lebens und Wirkens Hundeshagens hat, wird ihn aber nicht bloß einen charaktervollen und gemüthvollen Mann, sondern einen Mann in Christo nennen. Seine Mannhaftigkeit war nicht die Stärke ungebrochener natürlicher Kraft, sondern die Gabe der Gnade, welche das Herz fest macht. Seine Heiterkeit entsprang nicht aus der glücklichen Naturanlage, die sich mit leichtem Spiel über unvermeidliche Lebenshemmungen hinwegzusetzen vermag, sondern aus einem Herzen, das in mancher, schon sein Jugendleben beschwerenden Noth des Lebens und im Kampf der Selbstverleugnung den Frieden Gottes gefunden hatte. Seine Geradheit und sein unbeugsamer Rechtssinn waren nicht bloß die des Mannes von Ehre, sondern die eines Mannes, der sich befleißigte seinen Wandel vor dem Angesichte Gottes zu führen. Andern dienend wollte er nach dem innersten Sinn seines Herzens dem Herrn dienen; an der Wohlfahrt des Volkes auf den Gebieten des Staats und der Kirche nach Kräften mitarbeitend, hielt er den Blick auf das höchste Ziel, den Aufbau des Reiches Gottes, gerichtet. Seine ganze Welt- und Lebensanschauung trug durchaus das Gepräge jenes Nebeneinanders und Ineinanders von gesundem,

kräftigem Idealismus und ernstem nüchternem Realismus, welches ihren Ursprung aus dem lebendigen, auf ernster μετάνοια und ἐπιστροφή ruhenden Christenglauben bekundet.

II.

Beim Durchlesen der Schriften Hundeshagens wird man ohne Zweifel etwas für ihn charakteristisches darin erkennen, daß er immer wieder und wieder mit großem Ernst und Nachdruck die entscheidende Bedeutung betont, welche die ganze und volle Erkenntnis der Sünde nicht bloß für die theologische, sondern auch für die gesamte Welt- und Lebens-Anschauung hat. Die aus der eigenen Erfahrung im Lichte des göttlichen Wortes entsprungene unumwundene Anerkennung des concreten Wesens und der furchtbaren Macht der Sünde hat er in seinem Deutschen Protestantismus als den geistigen Ausgangspunkt des ganzen Reformationswerkes bezeichnet [1]). Als Grund davon, daß in unserer Zeit so vielen das Verständnis der christlichen Heilswahrheit abhanden gekommen ist, und daß die moderne Bildung namentlich das Historische am Christentum so gar nicht zu würdigen weiß, hat er namentlich den Bann, unter welchen die Moral des conventionellen Lebens, selbst in ihren bessern Gestaltungen, die tieferen ethischen Begriffe gelegt hat, den Mangel an Ernst und Tiefe der Selbst- und Weltbetrachtung, die Oberflächlichkeit und den Leichtsinn, mit welchen das Wesen der Sünde und ihre Herrschermacht in der Menschheit taxirt wird, mehr als einmal nachgewiesen, und es bezeugt [2]) daß die Antwort auf die Frage: „Was dünket euch von Christo?“ durchaus bedingt ist durch die aus der Tiefe unseres Herzens geschöpfte Antwort auf die Frage: „Was dünkt euch um des Menschen Sünde?“ Ebenso hat er sich die besondere Aufgabe gestellt, zu zeigen, daß die durch den Einfluß unserer deutschen

---

[1]) Der deutsche Protest., S. 40 f.

[2]) Der deutsche Protest., S. 511 f. Warum sollte sich auch Gott „wegen der Kleinigkeit der Sünde unter seinen im ganzen so edlen und rechtschaffenen Menschen dermaßen in Unkosten versetzen?“ Vgl. Die Bekenntnisgrundlage, S. 50.

Literatur-Koryphäen, und weiter zurück besonders durch Rousseau, in unserer modernen Bildung herrschend gewordene Verderbung der echten aus dem Christentum geborenen Idee der Humanität zu dem Zerrbild des Humanitarismus nur eine Folge jener Verkennung des Wesens und der Macht der Sünde ist [1]). In der bloß negativen Fassung des Begriffs der Sünde erkannte er namentlich auch den folgenreichen Hauptdefect der Theologie Schleiermachers, und den Hauptgrund davon, daß trotz der ihm zu dankenden Regeneration der theologischen Wissenschaft, längere Zeit von der Mehrzahl der durch ihn angeregten Theologen nur ein noverunt circa religionem, nicht aber ein noverunt religionem ausgesagt werden konnte [2]). Erst seit an diesem entscheidenden Punkt der Bann, in welchen die Entwickelung der neueren Theologie durch Schleiermacher, Schelling und Hegel gelegt war, durchbrochen worden ist, war nach seiner Ueberzeugung der feste ethische Boden des biblischen Christentums wieder gewonnen. Darum hat er auch kein dogmatisches Werk der neueren Zeit so hoch gehalten, als das Hauptwerk unseres D. Julius Müller: „Die christliche Lehre von der Sünde", von dem er zu rühmen pflegte, daß es zuerst wieder die alleinige Thüre zur Erkenntnis der christlichen Heilslehre wissenschaftlich geöffnet habe [3]). Die Erkenntnis, welche er selbst nicht „in der kühlen Atmosphäre einer den Beziehungen zur Wirklichkeit sich fern haltenden, nur a priori construirenden Wissenschaft", sondern „im heißen Kampf des unmittelbaren Lebens" gewonnen hatte, fand er hier in mustergültiger Weise wissenschaftlich dargestellt. Auch Hundeshagen bezeichnete die Selbstsucht als „das Böse im Bösen" und bekannte sich im Gegensatz zu dem negativen Sündenbegriff Schleiermachers zu der „grellen, aber für jede tiefere Betrachtung nur zu wahren Thesis" des Heidelberger Katechismus: „Der Mensch ist von Natur geneigt, Gott und seinen

---

1) Ueber die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee, S. 29.

2) Der deutsche Protest., S. 35 u. 189. Neue Evang. Kirchenzeitung 1863, S. 281 f.

3) Neue Evang. Kirchenzeitung 1863, S. 283. Sechs Jahre in der Separation, S. 27.

Nächsten zu hassen" [1]). „Das innerste Wesen der Sünde" — sagt er — „ist nichts anderes, als die Verkehrung des ersten Gebots in das Wort: Ich bin der Herr mein Gott, ich will keinen andern Gott neben mir haben" [2]), und daher ist sie dann weiter auch das „starre trotzige Eigenleben, das immer nur auf sich schaut, und nie auf die andern, immer nur das Seine sucht, und nie an das Allgemeine sich redlich hingeben mag, das nur allein gelten will, und die andern nicht nur nicht liebt, sondern auch keinen Gegenstand gemeinsamer Liebe mit ihnen hat, und so die Menschen entzweit und zur Ursache nicht bloß der Feindseligkeit, sondern auch der scheuen Absonderung, der vornehmen Kälte, der gewohnheitsmäßigen Fremdheit des Menschen gegen den Menschen wird" [3]). — Nach der Art nun, wie die Sünde sich in unserem Bewußtsein reflectirt, — so führte er weiter aus — richtet sich auch die Stellung, welche wir einnehmen, wenn sie uns in der uns umgebenden Welt gegenübertritt, und die größere oder geringere Intensität des Pflichtgefühls den Kampf mit ihr aufzunehmen. „Mit dem bloßen Bewußtsein der Mangelhaftigkeit unserer anerschaffenen Natur kann füglich jener Optimismus zusammen bestehen, welcher voll zuvorkommender Höflichkeit gegen die Welt am Ende auch die Kirche gleichmüthig sich auflösen sieht in die verklärte Welt." [4]) „Wer aber nach Christenart täglich in sich selbst einzukehren, und nach der Richtschnur des göttlichen Wortes gelernt hat, das Schwarze in seinem Herzen niemals weiß zu nennen, der wird auch niemals das, was er in oder bei sich selbst schwarz nennen müßte, da wo es ihm im äußeren Leben entgegentritt, anders als schwarz nennen, sondern wird seine Schwärze erkennen und mit dem rechten Namen nennen, und wäre es auch noch so stark mit Weiß übertüncht, und nenneten auch alle Gewalten der Erde die Schwärze weiß." [5]) Nur auf diesem Wege gelangt man

[1]) Der deutsche Protest., S. 189. Die Natur der Humanitätsidee, S. 21. 36.

[2]) Der Weg zu Christo, S. 145.

[3]) Ueber die Erneuerung des evang. Aeltesten- u. Diakonenamts, S. 8 f.

[4]) Neue Evang. Kirchenzeitung 1863, S. 282.

[5]) Die Bekenntnisgrundlage, S. XXIII.

zu jenem ernsten, nüchternen, wo es sein muß unerschrocken bis in den Bodensatz der Menschheit hinabschauenden Realismus, welcher in der christlichen Weltansicht dem hochaufstrebenden und unvertilgbaren Idealismus das Gegengewicht hält und seine nothwendige Ergänzung bildet, indem er jeder Ueberschwenglichkeit vorbeugt, den Geist in allen Richtungen kräftig auf das Gebiet der Wirklichkeit herabzieht, den Schlüssel zu ihrer Erkenntnis darbietet und namentlich das Wesen und die wirkliche Beschaffenheit der Menschheit, ihre Bedürftigkeit, höheren Zielen entgegengeführt zu werden, ihren Abstand von diesen Zielen, aber auch die Erziehungsmittel, die Methode, die Anknüpfungspunkte, die Kanäle erkennen läßt, die man benutzen muß, um die Menschheit mit den Elementen und Kräften der idealen Welt zu durchdringen. Und nur eine solche realistische Weltanschauung, welche die Dinge, um sie herzustellen, wie sie sein *sollen*, zuerst genau so nimmt, wie sie zur Zeit *sind*, ist eine wahrhaft *praktische*. Nur sie macht namentlich geschickt, an den Aufgaben der Kirche erfolgreich mitzuarbeiten, die sich ja alle in dem einen Zweck der lebendigen Herstellung der Reinigkeit der inneren und äußeren Beziehungen des Menschen zu seinem Gott und zu seinen Nebenmenschen *durch unabläßigen Kampf mit der Sünde* zusammenfassen[1]. — Auf Grund solcher realistischen Welt- und Lebensanschauung konnte *Hundeshagen* oft recht kaustische Urtheile fällen über den falschen, einseitigen Idealismus mit seinen Illusionen, seinem schwächlichen Optimismus, seiner Schönfärberei, seinem entnervenden, Muth und Mannhaftigkeit niederhaltenden, weibischmachenden Einfluß auf den Charakter.

Der gesunde Idealismus dagegen, welcher in der echten christlichen Weltanschauung mit jenem Realismus verbunden ist, trat mit nicht minderer Kraft und Lebendigkeit in seinen Urtheilen über die Gegenwart und die Zukunft, wie in seinem eigenen Verhalten an den Tag. Er gehörte nie zu den Trüb- oder Schwarzsichtigen,

---

[1]) Die Natur der Humanitätsidee, S. 36. *Gelzers* Protest. Monatsblätter 1855, S. 39. Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung, S. 43. Der deutsche Protest., S. 332.

nie zu denen, die in unmuthigem Verdruß und verzweifelndem Pessimismus die Dinge im Argen liegen lassen. Auch wenn die Wogen hoch giengen, und die gute Sache, die er zu vertreten hatte, schwere Schädigungen erfahren hatte, konnten ängstlichere und zaghaftere Naturen sich immer an seinem getrosten Muth und seiner zuversichtlichen Hoffnung aufrichten. Denn er kannte und hatte den Glauben, der nicht auf Menschenweisheit sondern auf Gottes Kraft steht, den Glauben, der Muth und Kraft von oben und der Sieg ist, der die Welt überwunden hat. Und in diesem Glauben erhob er sich immer wieder zu dem Idealismus der Gewißheit, daß, wie viel Boden auch die Mächte der Finsternis zeitweilig gewinnen mögen, die sieghafte, welterneuernde Kraft des Evangeliums noch offenbar werden und der Herr der Kirche das Feld behalten müsse. Daneben liebte er es auch, wenn er die politische oder kirchliche Entwickelung in falsche Bahnen gerathen sah, die Verzagten auf die Erfahrung zu verweisen, daß man in verwirrten und verschobenen Verhältnissen die unfehlbar, wenn auch mitunter nur langsam und spät eintretende Reaction „der gottgeordneten Natur der Sache" so gewiß zu erwarten habe, als es sicher ist, daß ein Mann, welcher sich auf den Kopf stellt, diese Stellung nicht auf die Dauer aushalten wird [1]).

Auf Grund seiner aus dem lebendigen Christenglauben erwachsenen, Idealismus und Realismus einheitlich verbindenden Welt- und Lebensanschauung hat Hundeshagen theoretisch und praktisch seine Stellung im öffentlichen Leben, und namentlich in der Kirche genommen, immer bestrebt hinsichtlich der streitigen Fragen die von Gott geordnete Natur der Sache klar zu erkennen, die gegebenen Zustände und Verhältnisse genau auf ihren wirklichen Charakter anzusehen und daran zu messen, und an seinem Theile das, was jene Natur der Sache erforderte, zur Geltung bringen zu helfen.

In dem Bisherigen suchte ich die allgemeinsten Umrisse des zu zeichnenden Charakterbildes anzudeuten. Bei der nun zu geben-

---

[1]) Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung, S. 42. Sechs Jahre, S. 20 ff.

den näheren Ausführung scheint es mir am angemessensten, mich an die Zeitfolge der Lebens- und Charakterentwickelung zu halten. Von selbst tritt dann das Werk, welches Hundeshagens Namen, obschon es ihn nicht an der Stirne trug, im ganzen evangelischen Deutschland zu hohen Ehren gebracht hat, in den Mittelpunkt der Darstellung. Und dies entspricht ganz meiner Aufgabe. Denn wenn auch sein Deutscher Protestantismus einem beträchtlichen Theile seines Inhaltes nach eine Gelegenheitsschrift ist, hervorgegangen aus den Antrieben eines bestimmten Zeitmoments, so enthält er doch im wesentlichen schon alle Grundlinien seines kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Glaubensbekenntnisses, und alles, was er nachmals geschrieben und gethan hat, läßt sich als nähere Ausführung, genauere Bestimmung und praktische Bewährung jenes Glaubensbekenntnisses ansehen.

III.

Ich muß es mir versagen, die Entwickelung Hundeshagens in seinen Jugend- und Jünglingsjahren eingehender darzustellen und die verschiedenen Factoren aufzuzeigen, welche zur Ausbildung seines Charakters auf Grund der gottverliehenen, individuellen Ausstattung zusammengewirkt haben. Nur einige Andeutungen darüber mögen mir verstattet sein. Auch in späteren Lebensjahren liebte es Hundeshagen, sich als „ein Kind Hessens" zu bezeichnen [1]; er sprach wol auch den Wunsch aus, man möge „manche seiner Arten und Unarten" aus dem „hessischen Stammesgenius" erklären; und gewiß darf sein lebendiger Rechts- und Ordnungssinn, seine aller conventionellen Unwahrhaftigkeit feinde Geradheit, seine Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen, die dann und wann an Sprödigkeit und Schroffheit streifende Entschiedenheit seiner Haltung, seine zähe Beharrlichkeit und seine Neigung lebhaften Eindrücken von dem sittlichen Werth oder Unwerth von Personen und Sachen unumwundenen vollkräftigen Ausdruck zu geben, theilweise als treu bewahrtes hessisches Stammeserbe angesehen werden. Auch hin-

[1]) Z. B. Allg. Kirchenzeitung 1852, Nr. 93, S. 755.

sichtlich des calvinisch-reformirten Standpunktes, welchen er innerhalb der Union vertrat, und in nachdrücklicher und begeisterter Hervorhebung der eigentümlichen Vorzüge und Gnadengaben dieser Confession geltend machte, wies er gerne darauf hin, daß er schon nach seiner Geburt der reformirten Kirche angehöre [1]). Die Einflüsse, welche sowol jener „Stammesgenius" als der kirchliche Gemeingeist auf seine Entwickelung übten, waren natürlich vorzugsweise vermittelt durch das Elternhaus und die Schule. Der hier herrschende Geist pflegt ja überhaupt nach allen Seiten hin die entscheidendste Bedeutung für die Charakterbildung zu gewinnen. Hundeshagen ist von seiner treuen, in der Schule der Leiden geübten Mutter schon früh unterwiesen worden, in kindlich-frommem Sinn „zu Gott und dem Heiland" aufzublicken. Der Vater hat durch das Vorbild seiner Ehrenhaftigkeit, Uneigennützigkeit und seines unabhängigen, aller Menschendienerei abholden Wesens, sowie durch seine lebendige Theilnahme an den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens, dem empfänglichen Sinn und Geist seines Erstgeborenen eine ähnliche Richtung gegeben. Was Hundeshagen in seinen „Beiträgen" S. 139 f. über Zwingli gesagt hat, spiegelt augenscheinlich wieder, wie er selbst als Knabe die Nachwirkungen der Begeisterung der Freiheitskriege empfunden und unter den sittlichen Eindrücken der Weltbegebenheiten und vermöge des einer unverbildeten Jugend eigenen sittlichen Pathos für Ehre und Schmach, Recht und Unrecht, Gutes und Böses schon früh ein lebendiges Interesse für das Allgemeine und ein in seiner Art entschiedenes Urtheil über vaterländische Dinge gewonnen hat. Daneben lehrten ihn die Schatten, die sich über das Gemüth des Vaters und damit auch über das häusliche Leben lagerten, und der Mutter früher Tod auch den tiefen Ernst des Lebens kennen, und übten schon den Knaben durch die Nöthigung, sich an der Aufgabe der Erziehung der jüngeren Geschwister zu betheiligen, in liebeswarmer, theilnehmender und selbstverleugnender Hingabe an andere. Aus den Schulen (in Hersfeld, Tübingen, Fulda und Gießen) aber brachte er nicht nur einen wohlgefüllten, besonders an Sprachkenntnissen

[1]) So noch am Schlusse des Vorworts zu seinen „Beiträgen".

reichen „Schulsack“, sondern auch ein strenges Pflichtgefühl, einen ebenso dem Idealen zugewendeten als nach lebendiger Erfassung des Wirklichen verlangenden Sinn und eine in einem zahlreichen Freundeskreis entwickelte Gabe für belebten und gehaltvollen geselligen Verkehr mit auf die Universität. Das in Gießen begonnene und nach unfreiwilliger, mit fleißiger Privatarbeit ausgefüllter, fast einjähriger Unterbrechung [1]) in Halle vollendete Universitätsstudium hat über die Richtung und den Charakter seines nachmaligen wissenschaftlichen Strebens und seiner Lebensarbeit entschieden. Schon in Gießen hat ihm negativ seine Unbefriedigtheit von den zwar gelehrten, aber auch ermüdend trockenen exegetischen und dogmatischen Vorlesungen Kühnöls, denen er keinerlei tiefere, lebendige Theilnahme für den Gegenstand abzufühlen vermochte, und positiv die Anziehungskraft der in ihrer Art gründlichen und lebendigen kirchengeschichtlichen Vorlesungen des damaligen Prälaten J. E. Chr. Schmidt den inneren Beruf für die Arbeit auf dem Gebiet der historischen Theologie zum Bewußtsein gebracht. Und als er dann in Halle mehr in die Tiefen einer die Heilswahrheiten des Evangeliums lebendig erfassenden Theologie hineinschauen lernte, wuchs in der Schule des trefflichen Thilo und unter den Anregungen des feinsinnigen Ullmann die begeisterte Lust und Liebe für den erwählten Beruf, und sein ausdauernder Fleiß errang die dazu erforderliche umfassendere Ausrüstung. — Auch seine lebhafte Betheiligung an den Bestrebungen der Burschenschaft, deren Sprecher und geistiges Haupt er in Gießen war, hat, wie viel Unklarheit und Ueberschwenglichkeit sich auch einmischen mochte, für seine spätere Charakterentwickelung ihre guten und gesunden Früchte getragen. Indem sie sein Interesse an den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens lebendig erhielt, und die Flamme seiner deutschnationalen Begeisterung hoch auflodern ließ, trug sie zugleich wesentlich dazu bei, daß ihm von vornherein der Ruhm bloß historischer Schulgelehrsamkeit und das Vermögen, bändereiche Werke schreiben zu können, nicht als ein Ziel erschien, das des höchsten Strebens und Ringens werth wäre, daß er vielmehr schon damals mit allem

1) Vgl. Christlieb a. a. O., S. 7 f.

Eifer nach einem Schatz von Erkenntnissen strebte, die sich bewähren könnten als fruchtbringend für das öffentliche Leben. Auch sorgte das staatspolizeiliche Einschreiten gegen die Burschenschaft dafür, daß er hinreichend Gelegenheit fand sich in der Vertretung corporativer Interessen, unter opferwilliger Zurückstellung der persönlichen, ernstlich zu üben, und zugleich auch manchen Blick in die tiefen sittlichen Schäden des damaligen Polizeistaats und seiner Büreaukratie zu thun.

Die ersten Schritte, welche er in Gießen vom Herbst 1831 bis 1834 in der akademischen Docentenlaufbahn that, waren, so sehr ihm auch die Vorbereitungsarbeit durch die politische Aufregung jener Zeit und besonders durch die oft den ganzen Tag beanspruchende Pflege des kranken Vaters erschwert wurde, doch überaus ermuthigend. Seine Vorlesungen erstreckten sich über die Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, die christlichen Altertümer und einzelne Bücher des Neuen Testamentes. Die Mittelpunkte seiner damaligen Studien deuten die Themata an, welche in seiner Doctordissertation (de Agobardi vita et scriptis, P. I, vitam cont., Giessen 1831) und in seiner Licentiatenschrift („Ueber die mystische Theologie des Johann Charlier von Gerson", aus dem vierten Band der Zeitschrift für die historische Theologie besonders abgedruckt, Leipzig 1834) behandelt sind. Letztere war die erste, aus den Quellen geschöpfte, vollständigere Darstellung der mystischen Theologie Gersons; sowol ihre gewissenhafte Treue und feine, die Tiefe und den Reichtum einer edlen christlichen Mystik sinnig würdigende Ausführung, als die schöne, kräftige Fülle des Ausdrucks fand die verdiente Anerkennung; namentlich wurde gerühmt, daß Hundeshagen nicht, was er aus allen Schriften Gersons zusammengelesen, nach subjectivem Belieben aneinandergereiht, sondern, die systematischen Hauptschriften zu Grunde legend, den Faden ihrer Entwickelung genau verfolgt, und die entlegeneren Stellen aus anderen Schriften meist mit glücklicher Combinationsgabe an der Stelle eingefügt habe, wo sie sich von selbst einlegen. Und wenn auch das Streben nach treuer objectiver Darstellung des Einzelnen noch allzusehr die freie Reproduction der Totalanschauung Gersons aus den Tiefen ihres eigensten Wesens

heraus beeinträchtigte, und zur Herausstellung der unendlich reichen Beziehungen Gersons zum gesamten Mittelalter und seiner Mystik nur ein Anlauf gemacht war, so ließ die Schrift doch erkennen, daß ihr Verfasser nach seiner Begabung und Bildung auch solchen höheren Aufgaben gewachsen sei [1]).

Zum „deutschen Theologen" ist aber Hundeshagen nicht in der Heimat, sondern erst während seines 13jährigen (Herbst 1834—1847) Lebens und Wirkens in Bern geworden. Hier sollte er nach der Fügung der göttlichen Vorsehung den Boden, die geistige Atmosphäre, die Vorbilder und gleichgesinnten Mitarbeiter, die beruflichen Aufgaben und Pflichten, und auch die Ruhe und Sammlung finden, welche für die gesunde Ausreifung der die Erfüllung seines Lebensberufes bedingenden Geistes- und Charaktereigenschaften erforderlich waren. In dem aristokratisch-republikanischen Gemeinwesen, mit seinem gediegenen selbstbewußten Patriotismus, seinem klaren, nüchternen Geist und seiner das „gemeine Wohl" überall voranstellenden Bürgertugend, mit seinen die Lebensinteressen aller Einzelnen unmittelbar berührenden praktischen Aufgaben und mit seinem Kampf gegen den aufstrebenden Radicalismus, entwickelten sich zunächst aus dem guten Kern seines burschenschaftlichen Pathos, unter völligerer Abstreifung aller Ueberschwenglichkeiten, die reifen politischen Ueberzeugungen des Mannes. Durch die Vergleichung des Charakters, den das öffentliche Leben hier hatte, mit dem in der deutschen Heimat gewann er jene, auch in seinen historischen Studien sich ihm bewährende und von ihm so oft geltend gemachte Ueberzeugung, daß am meisten durch ein unklares, nebelhaften Zielen nachjagendes Pathos und einen die Wirklichkeit unbeachtet lassenden, in einer vagen Illusionswelt sich bewegenden Idealismus verderbt werde, und daß umsichtige Besonnenheit, maßhaltende Selbstzügelung, ein klarer Einblick in die wirklichen Verhältnisse und ein nüchternes Rechnen mit den geschichtlichen Realitäten neben dem aufrichtigen sittlichen Ernst conditio sine qua non für alle ersprießliche Wirksamkeit im öffentlichen Leben sei. Noch bedeutungsvoller war der Einfluß, welchen das, im ganzen in seiner altreformirten Eigen-

1) Vgl. das Urtheil Liebners in den Stud. u. Krit. 1835, S. 279 ff.

tümlichkeit noch wohlconservirte kirchliche Leben auf die Entwickelung seines theologisch-kirchlichen Charakters übte. Im Artikel „Schneckenburger" in Herzogs Realencyklopädie, S. 613 hat er selbst geschildert, wie dasselbe „durch seine geschichtliche Bestimmtheit und charaktervolle Geschlossenheit den Neuberufenen schon im ersten Anfang Respect einflößte", wie dieser Respect, nachdem ein anfängliches Gefühl der Fremdheit überwunden war, sich in ein wachsendes Interesse umwandelte, und wie sie vollends, nachdem die ersten Jahre verflossen waren, sich in demselben heimisch und zum Wirken im Geiste desselben je länger desto mehr lebendig angemuthet fühlten. Namentlich hebt er hervor, daß der einseitige Intellectualismus und Doctrinarismus deutscher Universitäten weder in dem republicanischen Gemeinwesen, noch in den kirchlichen Gewöhnungen Berns Wurzel fassen konnte, daß vielmehr die neuberufenen Mitglieder der theologischen Facultät, auch wenn sie — wie dies bei Schneckenburger der Fall war — bisher überwiegend intellectualistische Neigungen gehabt hatten, durch die still und ohne Zwang, aber um so nachhaltiger wirkende Macht des Gemeingeistes mit ihren wissenschaftlichen Bestrebungen mehr und mehr in die Interessen des kirchlichen Lebens hineingezogen wurden. Bei Hundeshagen selbst geschah dies um so mehr, da dieser Zug mit dem tiefsten Trieb seines eigensten Wesens zusammentraf; dazu wurde er auch kräftig unterstützt durch die innigen freundschaftlichen Beziehungen, in welche er bald zu den ehrwürdigen, geist- und charaktervollen Haupt-Repräsentanten des Berner Kirchentums, einem Sam. Lutz, Hünerwadel, K. Wyß, Baggesen und anderen treten durfte, zu denen später gleichgesinnte jüngere Freunde, wie Trechsel, Güder, Rüetschi und andere hinzukamen. So wurde für Hundeshagen die wissenschaftliche Vertiefung zugleich religiöse Vertiefung, vollere Hingabe an die Lebensinteressen der Kirche und gründlichere Orientirung über deren Bedürfnisse, Aufgaben und Ziele. Das ehrende Vertrauen, welches ihm in Folge davon von der Berner Geistlichkeit zugewendet wurde, gab ihm durch seine Aufnahme in das Predigerministerium (1836) und durch wiederholte Deputation zur Generalsynode (1838, 1841, 1844) reichlich Gelegenheit, sich an der Lösung der praktischen Aufgaben des kirch-

lichen Lebens zu betheiligen; auch war er ein eifriges Mitglied des protestantisch-kirchlichen Hülfsvereins, und folgte bereitwillig den öfters an ihn ergehenden Aufforderungen, seine wissenschaftliche Arbeit nicht bloß für seine akademische Lehrthätigkeit (die sich seit den 40er Jahren auch auf das Gebiet der Dogmatik ausdehnte), sondern auch für Vorträge auf kleineren und größeren Pastoralconferenzen zu verwerthen. Einer dieser Vorträge, gehalten im Juni 1841 auf der dritten Jahresversammlung der schweizerischen Predigergesellschaft in Basel, in welchem er die Frage beantwortet: „Wie können wir die Geschichte der Kirche im allgemeinen und unsrer protestantischen Kirche insbesondere zur Hebung des christlichen Sinnes und Lebens praktisch benutzen?" (Basel 1841) ist ein schönes Zeugnis sowol von der praktisch-kirchlichen Abzweckung seiner historischen Studien, als von der Rückwirkung, welche dieselbe auf seine ganze Auffassung der Kirchengeschichte selbst und der Aufgabe des Kirchenhistorikers geübt hatte. „Die Geschichte" — heißt es gleich im Eingange — „ist Geist, und zwar nicht mehr unsichtbarer, sondern körperlich und damit sichtbar gewordener Geist. Der göttliche und der menschliche Geist sind die verborgenen Triebräder aller Geschichte und bilden sich in den Thatsachen ab; aber nicht als verschwindende Spiegelbilder, welchen der Augenblick das Dasein gibt, und welche der Augenblick wieder hinwegnimmt, sondern wie die Darstellungen, welche ein großer gewaltiger Bildner tief in den harten Stein gräbt und welche die Zeiten überdauern. So schaut der Mensch in der Geschichte die Gedanken und Thaten seines Geistes, aber auch die Gedanken und Thaten seines Gottes." Er erklärt dann später (S. 24f.): jene nackte seelenlose Objectivität der Geschichtsdarstellung, welche nur äußerlich Facten an Facten reiht, ohne sie unter den hellen Wiederschein des Gedankens zu bringen und durch eine gemeinsame Idee die Manigfaltigkeit des Einzelnen zu dem Ganzen einer geistigen Einheit zu gestalten, habe in der Wissenschaft ihre Rolle ausgespielt, und sei für praktische Zwecke ein todtes, nutzloses Unding. Die wahre Objectivität bestehe darin, daß die Darstellung von der Idee ihres Stoffes vollkommen durchdrungen sei, und in den Thatsachen die Entwicke-

lung dieser Idee in ihrer Wahrheit und in ihren Irrgängen gründlich verfolge und getreulich nachweise. „Nur einer gründlichen, wahrhaften, lebendigen Einsicht in das Wesen der durch Christum an die Menschheit geschehenen Offenbarung erschließt sich auch das Verständnis der Kirchengeschichte, lösen sich ihre Räthsel, gewinnen ihre Thatsachen Leben und Bedeutung". Und „nur die Geschichtsdarstellung, welche aus einer tiefen und ernsten christlichen Weltanschauung geboren ist, wird auf eine christliche Weltanschauung und Lebensgestaltung zurückwirken". Ohne im übrigen auf die treffliche Beantwortung der oben bezeichneten Frage näher einzugehen, schließe ich hier nur noch die Bemerkung an, daß, was Hundeshagen unter seinen Fachgenossen auszeichnete, nicht zum wenigsten eben seine wachsende Meisterschaft war, den kirchenhistorischen Stoff geistig zu verarbeiten, größere Partieen der Geschichte in das Licht der Idee der christlichen Kirche zu stellen, und nachzuweisen, wie die einzelnen Ideen, welche die inneren Triebkräfte der Entwickelung bilden, aufgefaßt und praktisch geltend gemacht, welche Früchte damit erzielt worden sind, und welche Gefahren und Abwege ihre einseitige Auffassung und Anwendung oder die mit ihnen vermischten Irrtümer zur Folge gehabt haben. So traten dann die aus der Geschichte zu ziehenden Lehren und die aus ihr zu gewinnenden Aufschlüsse über die Aufgaben und Ziele der Kirche der Gegenwart klar und ganz wie von selbst aus der historischen Darstellung hervor [1]).

Aber auch noch in andern Beziehungen wurde der Charakter und die Richtung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen in Bern in entscheidender Weise bestimmt. Je mehr er sich getrieben fühlte, sich am praktisch-kirchlichen Leben zu betheiligen, um so lebhafter fühlte er auch das Bedürfnis und die Pflicht, sich gründlich in den

---

[1]) Noch denke ich mit Freude und Dank daran zurück, wie er in dieser Weise in den kirchenhistorischen Besprechungen in dem Predigerseminar in Heidelberg die Idee der Heiligkeit der Kirche, das Princip der Autorität und Tradition u. dgl. durch alle Jahrhunderte verfolgt, und uns dadurch erst zu einer wirklichen Erkenntnis der eminenten praktischen Bedeutung einer ihre Aufgabe erfüllenden Darstellung der Kirchengeschichte verholfen hat.

localen concret-geschichtlichen Verhältnissen zu orientiren. Seine historischen Studien wendeten sich darum jetzt vorzugsweise der Geschichte des Berner Cantonalkirchentums zu; und da fand er bald, daß manche bedeutungsvolle Momente derselben erst an's Licht zu ziehen und auch den Bernern selbst wieder in Erinnerung zu bringen waren, daß aber auch nicht weniges ein allgemeineres Interesse in Anspruch nehmen durfte. Selbstverständlich führten ihn diese Studien ganz besonders in die Reformationszeit zurück; und die Berner Reformationsgeschichte konnte er wieder nur im Zusammenhang mit dem Ganzen der Schweizer Reformation, sowol der Zwingli'schen als der Calvin'schen, und weiterhin im Zusammenhang mit den gesamten reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts gründlich erforschen. So wurde die Reformationszeit, und ganz besonders die schweizerische Reformation, dasjenige Gebiet der Kirchengeschichte, in welchem er die umfassendsten und ausgiebigsten Quellenstudien gemacht hat, und zu dem er zeitlebens immer wie zu einer Art von wissenschaftlichem Heimatsland mit besonderer Vorliebe zurückkehrte. Für unsere deutsche Theologie aber, die gewohnt war, was sonst Reformator und reformatorisch heißt nach dem von Luthers Person und Wirkungsweise entnommenen Maßstab zu bemessen und in der Kirchengeschichte nur allzusehr die fachtheologischen Gesichtspunkte einseitig verfolgte, und der aus diesen beiden Gründen ein wahrhaft geschichtliches Verständnis und eine gerechte Würdigung namentlich des Reformationswerkes Zwingli's lange Zeit unmöglich bleiben mußte, erhielt Hundeshagen so den eigentümlichen Beruf, nach dem bahnbrechenden Vorgang Leopold Ranke's und durch theologische Ergänzung der Ausführungen desselben, den wahren geschichtlichen Charakter der schweizerischen Reformation allseitig und anschaulich in's Licht zu setzen, und überhaupt ein lebendigeres Interesse und tieferes Verständnis für die gesamte Eigentümlichkeit der reformirten Kirche wecken und begründen zu helfen.

Jene Richtung seiner Studien documentirte schon sein Programm „Epistolae aliquot ineditae Mt. Buceri, J. Calvini, Thd. Bezae aliorumque ad historiam ecclesiae magnae Britanniae pertinentes, Bern 1840", in welchem er werthvolle Funde ver-

öffentlichte, die er im Archiv des ehemaligen Kirchenconvents in Bern gemacht hatte; besonders aber ein längerer Aufsatz, den er unter dem Titel „Das Parteiwesen in der bernischen Landeskirche" in dem 2., 3. u. 4. Heft der von Trechsel herausgegebenen Zeitschrift „Beiträge zur Geschichte der schweizerisch-reformirten Kirche, zunächst derjenigen des Cantons Bern" veröffentlichte, und dann in unverändertem Abdruck, mit einigen werthvollen urkundlichen Beilagen, unter dem bezeichnenderen Titel „Die Conflicte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532—1558, Bern 1842" als sein erstes größeres Buch herausgab. Neben dankbarer Benutzung dessen, was ihm verschiedene Schriften von Kirchhofer, Ruchat, Heß, Hagenbach, Henry und Trechsel an erleichternden Vorarbeiten darboten, hatte er vorzugsweise aus handschriftlichen Actenstücken und Briefen, theils aus dem Archiv des ehemaligen Kirchenconvents in Bern, theils aus dem des aargauischen Kapitels Brugg, sowie aus der handschriftlichen Berner Chronik von Stettler geschöpft. Das „mit seltener Genauigkeit" aus den Quellen geschöpfte Material hat er mit „ebenso umsichtigem als eindringendem Pragmatismus" zu einem Gesamtbild verarbeitet, welches einen fast mikroskopisch genauen Blick in die Richtungen und Verhältnisse der schweizerischen Kirchen in der wichtigsten Epoche ihrer Constituirung eröffnet, dabei aber kein bloß locales Interesse hat, sondern auch ein universal-kirchengeschichtliches, theils weil überall auf die allgemeinen Principien und den Zusammenhang mit den großen Bewegungen der Zeit Rücksicht genommen ist [1]), theils weil über mehrere bisher noch ganz unbekannte oder wenig bekannte wichtige Thatsachen und Verhältnisse hier zum ersten Mal Licht verbreitet wurde. Schon der Nachweis des Gegensatzes der Zwingli'schen und Calvin'schen Verfassungsprincipien in seinem Zusammenhang mit den nationalen und nationalgeschichtlichen Verschiedenheiten bot viel neues dar; noch überraschender aber waren die Aufschlüsse über

[1]) Vgl. das Urtheil Ullmanns in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1843, S. 780 ff.

die Existenz einer lutheranisirenden Partei in der Schweiz, und über ihre sehr wesentliche Mitbetheiligung an den ganz Bern mächtig aufregenden Versuchen, die ursprünglichen Zwingli'schen Grundlagen des Berner Kirchentums zu untergraben. Auch das Verhältnis, in welches sich Calvin zu Luther und dem Luthertum stellte und die in möglichster Vollständigkeit und Uebersichtlichkeit behandelte Geschichte der Entstehung des Consensus Tigurinus traten in neue und hellere Beleuchtung. Dazu gab Hundeshagen wohlgelungene Charakteristiken von den hervorragendsten reformatorischen Männern der deutschen und französischen Schweiz überhaupt und Berns insbesondere, namentlich von Berthold und Johann Haller, von Peter Kunz, Erasmus Ritter, Simon Sulzer, Wolfgang Musculus, von Farel, Viret und dem theologischen Abenteurer Peter Caroli. —

Noch etwas anderes habe ich an diesem Werke hervorzuheben. In einem verhältnismäßig kleinen und engen, und dabei in sich geschlossenen Kirchengebiet, wie es die Berner Cantonalkirche war, pflegen sich große principielle Gegensätze weniger nach ihrer theologisch-theoretischen, als nach ihrer kirchlich-praktischen Seite eigentümlich auszuprägen. Es lag daher in der Natur der Sache, daß in Hundeshagens Darstellung das Dogmengeschichtliche mehr angedeutet und vorausgesetzt, als ausführlich und erschöpfend behandelt wurde, wogegen die Gestaltung der Kirchenverfassung, das Verhältnis von Kirche und Staat und das Staatskirchenrecht in seiner Beziehung auf öffentliche Sittenzucht und kirchliche Strafgewalt in den Vordergrund treten mußte. Auch ließ sich dies Stück kirchlichen Lebens, Kämpfens und Ringens nur im engsten Zusammenhang und in steter Wechselbeziehung mit der politischen Geschichte und der Entwickelung des gesamten Volkslebens darstellen. So schlug Hundeshagen schon hier die Richtung ein, deren weitere Verfolgung seiner wissenschaftlichen Arbeit und seiner kirchlichen Stellung vorzugsweise ihr scharf bestimmtes eigentümliches Gepräge gegeben hat, ich meine die energische Betonung der Bedeutung des Christentums für das gesamte sociale Leben und im Zusammenhang damit die energische Geltendmachung der socialen Aufgaben der Kirche. Hatte Neander begonnen, die Einseitigkeit

zu überwinden, mit welcher die Kirchengeschichte — einem fehlerhaften Zug der gesamten Entwickelung unserer deutsch-evangelischen Kirche und Theologie folgend — dem Interesse an der Ausbildung des Dogma's nachzugehen pflegte, hatte er ihre Aufgabe, das Christentum nicht bloß als ein Wissen, sondern auch als Leben darzustellen zur Anerkennung gebracht, so war Hundeshagen vor andern berufen für die Kirchengeschichte und die Theologie überhaupt einmal die Wahrheit geltend zu machen, daß zu jenem Leben auch die peripherischen Gebiete um die Kirche her, — in ihrem weitesten Umfang unter dem Begriff des Staates zusammengefaßt, — gehören, und sodann die Aufgabe zu vollerem Bewußtsein zu bringen, die Lebensgesetze der Kirche, als in ihrer Art auch eines Staats, nach ihrer Eigentümlichkeit und ihren Wechselbeziehungen mit dem Staat zu begreifen [1]). Seine Aufmerksamkeit und sein Interesse war immer vorzugsweise darauf gerichtet, wie das Christentum in den verschiedenen Entwickelungsphasen des kirchlichen Lebens sich als die das Völkerleben gestaltende Geistesmacht praktisch geltend gemacht, welche gesellschaftlichen Formen das kirchliche Leben aus sich herausgestaltet, und welchen Einfluß es auf das Staatsleben, auf die Volkssitte, auf die gesamte Richtung des Volkslebens geübt hat. Mit einem Wort er suchte die geschichtliche Entwickelung der Kirche in ihrem Zusammenhang mit dem politischen und dem allgemeinen Cultur-Leben zu begreifen und darzustellen.

Sehen wir ihn nun in dem eben besprochenen Werke diese Bahn einschlagen, so zeugt schon das Thema einer andern gleichzeitigen Arbeit davon, wie entschieden er auf derselben vorwärts schritt. Er handelt nämlich in seiner am 15. November 1841 gehaltenen Rectoratsrede „Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit“ (Bern 1842). Hier weist er in meisterhafter, kraftvoller und plastisch-anschaulicher Darstellung nach, daß, wenn der Reformation überhaupt (insonderheit Luthern) eine ethische Erneuerung und Vertiefung des Staatsbegriffs zu danken ist, der

---

1) Vgl. seine Aeußerungen in Gelzers Protest. Monatsblättern, Jahrg. 1853, S. 333 f.

Calvinismus ursprünglich allein den ganzen Vorrath freierer staatsrechtlicher Doctrinen erzeugt hat, mit deren Verarbeitung auch noch unsere Zeit vielfach beschäftigt ist. In klarer Entwickelung zeigt er, wie Calvin unter den Verfolgungen des Evangeliums seitens der französischen Regierung zu einer schärferen Scheidung des kirchlichen und des staatlichen Gebietes und zur Erstrebung voller Unabhängigkeit für das erstere getrieben wurde, wie er aus jeder Gemeinde eine kleine Republik, aus der Vereinigung aller Gemeinden einen republikanischen Bundeskörper schuf, in welchem jeder nur durch Wahl der Gleichberechtigten eine leitende Stellung über den andern gewinnen konnte, wie die so sich ergebenden Kirchenverfassungsprincipien eine Rückwirkung übten auf die Vorstellungen von der Staatsverfassung, und wie endlich in den gewaltigen Kämpfen des französischen Calvinismus mit der katholischen Ligue und dem Königtum durch Männer, wie Stephan de la Boétie, Franz Hottomann und besonders Hubert Languet, ein eigentümliches hugenottisches Staatsrecht ausgebildet wurde, das sich ebenso durch seine tief-ernsten sittlich-religiösen Grundlagen, als durch seine energische Wahrung der Freiheit und der Rechte des Volkes auszeichnet. Nachdem er auch die analoge, aber stärkeren Trübungen unterworfene Entwickelung in England verfolgt hat, faßt er (S. 43 f.) die Summa der calvinistischen Staatsdoctrin in folgenden Sätzen zusammen: „Der Staat ist ein in sich selbst Berechtigtes, Positives, eine zur Verherrlichung ihres Urhebers dienende Auseinanderlegung der Ordnung Gottes, an welcher, wie an Gott selbst, alle Theil haben, zwar in verschiedenen Abstufungen, jedoch so, daß die äußere Garantie jener Ordnung in letzter Instanz in dem Gesamtwillen aller Einzelnen ruht, alle gewissermaßen solidarisch dafür einzustehen haben, und keiner der Abstufungen der öffentlichen Gewalt für sich eine specifische Absolutheit einwohnt; die Verfassungsgesetze sind die formellen Medien der Erreichung jenes obersten Zweckes, enthalten aber ihre wahre Richtung und Gewähr nicht in sich selbst, sondern in der ungetrübten aufrichtigen Uebereinstimmung des Willens ihrer Träger mit jenem obersten Zweck; die bürgerliche Freiheit besteht in der unverkümmerten Einwirkung des einzelnen auf die Leitung des Staats nach dem ihm von Rechtswegen zukommenden

Maß; gesichert ist sie aber nur durch jene sittliche Erziehung, die in jedem Einzelnen die Ordnung Gottes zu verwirklichen strebt, durch Hineinbildung in den Geist des Ganzen und Gewöhnung an freudig selbstverleugnende Unterordnung der Subjectivität unter die als göttlich und vernünftig erkannten Normen". In volles Licht stellte er diese hugenottische Staatslehre durch ihre Vergleichung mit der um die gleiche Zeit entwickelten jesuitischen Staatsweisheit, die mit ihren Lehren von der Volkssouveränetät, der vertragsmäßig beschränkten Regentenmacht, dem Widerstand gegen Tyrannei u. s. w. zwar rein abstract betrachtet mit jener auf den meisten Punkten zusammentraf, aber wegen des ihr zu Grunde liegenden allen ethischen Gehaltes entleerten Staatsbegriffs doch himmelweit von ihr verschieden und mit Recht als gefährlich und revolutionär gebrandmarkt worden ist. Endlich schilderte er auch den durch Thomas Hobbes, John Locke und Montesquieu eingeleiteten und theils in der von Voltaire und den Encyklopädisten in Curs gebrachten „Politik des aufgeklärten Subjects", theils in der von Rousseau begründeten „Politik des sentimentalen Subjects" sich vollziehenden Auflösungsproceß der calvinistischen Freiheitsideen, in welchen der Staat seines höheren Zwecks und Inhalts beraubt, die Verfassungsgesetze von ihrem ethischen Substrat abgelöst und zu einem bloßen Mechanismus degradirt, an die Stelle der Selbstverleugnung und vernünftigen Willensbestimmtheit eine absolute Emancipation des Individuums gesetzt, und in der unbedingten Willkür des Subjects das Wesen der bürgerlichen Freiheit gefunden wurde. In einem freimüthigen und gewaltigen, besonders auf die Wortführer des Radicalismus gemünzten [1]) Schlußwort machte er die Grundgedanken der calvinistischen Staatslehre zu seinem eigenen politischen Glaubensbekenntnis, dahin lautend: „Die Feststellung der formellen Rechte aller durch eine Berechnung der Gewalten im Staate und eine solche Vertheilung derselben, wodurch sie sich nach Naturgesetzen gegenseitig am Misbrauch verhindern, ist ein Gewinn und eine Ehre der unter den Impulsen der Reformation stehenden neueren Zeit. Ihr ist die Gestalt der Staaten zu verdanken,

[1]) Vgl. Christlieb a. a. O., S. 18.

durch welche sie allein erst diesen Namen verdienen, nach der die Ordnung des zu einem höheren Selbstbewußtsein erhobenen Ganzen alle Theile durchdringt, und wonach sie in sich selbst der Freiheit einen Schutz gegen individuelle Willkür gewähren. Aber die formellen Einrichtungen gewinnen einen positiven Inhalt nur durch die Gesinnungs- und Willenstüchtigkeit der Staatsgenossen, der Regierenden wie der Gehorchenden, durch die ernste Zucht, welche jeder zuerst an sich selbst, und darnach einer an dem andern zu üben hat. Diese aber finden wieder nur in einer vom ganzen Ernst des Christentums durchdrungenen und aus seiner Tiefe geschöpften sittlich-religiösen Weltanschauung ihre Gewähr." —

Nicht minder bezeichnend für den ganzen bisher geschilderten Charakter der wissenschaftlichen Arbeiten Hundeshagens ist die Abhandlung: „Der Communismus und die asketische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte", mit welcher er sich als Mitarbeiter an dieser Zeitschrift (Jahrg. 1845, Heft 3 u. 4) einführte. Die damals kaum erst laut gewordenen und doch schon viele Gemüther ernstlich beunruhigenden Losungsworte des modernen Socialismus und Communismus veranlaßten ihn zu dieser Arbeit; er sah voraus, daß diese gesellschaftlichen Fragen in nicht ferner Zukunft auch für uns Deutsche zu brennenden werden und auch von kirchlicher Seite die ernsteste Beachtung verlangen würden; darum wollte er zu vorläufiger Orientirung über dieselben den Beweis liefern, daß der Communismus und Socialismus in den christlichen Zeitläuften schon eine zusammenhängende Geschichte hat, welche ihn eng in den Entwickelungsgang gewisser in und neben der Kirche aufgekommener Principien verflicht. Die asketische Ueberspannung des Gegensatzes zwischen dem geistlichen und dem natürlichen Leben, die er bis zu ihren vorchristlichen, heidnischen und jüdischen Ursprüngen zurückverfolgt, weist er als den Mutterboden nach, aus welchem von der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts an die Tendenzen zu communistischer Umgestaltung der socialen Verhältnisse aufwucherten. Dann zeigt er in einer Reihe von geschichtlichen Bildern, wie die Idee der asketischen Socialreform, nach ihrem ersten Hervortreten im Donatismus, in dem Mönchstum Eingang in die Kirche

fand; wie sie dann seit dem 11. Jahrhundert mit den gegen die Verweltlichung der Kirche und die Entartung des Mönchstums gerichteten Bestrebungen, soweit diese aus religiösen Motiven entsprangen, und zwar sowol mit den innerkirchlichen, als mit den häretischen (Katharer, Waldenser), sich verband; wie sie seit dem 14. Jahrhundert durch die Verbreitung pantheistischer Vorstellungen unter dem Volke neue Unterlagen gewann (Brüder und Schwestern des freien Geistes), und auch in der hussitischen Bewegung hervortrat, sobald die asketischen Grundsätze einen Theil der aufgeregten Menge ergriffen; wie sie endlich in den gewaltigen Bewegungen des Reformationszeitalters noch einmal in aller Stärke im Widerstand gegen das echt evangelische Princip als wiedertäuferische Socialreform hervorbrach, und in deren drei Entwickelungsstadien, dem Thüringer Bauernkriege, den münster'schen Exceßen und dem Genfer Libertinismus ihre ganze Gefährlichkeit offenbarte, zugleich aber in dem letzteren schließlich in ein System genialer Lebensweisheit auslief, in welchem ihre von Haus aus so strengen Grundsätze in eine Art von religiöser Apologie für die verderbten Sitten der höheren Stände umgeschlagen waren. Obschon die moderne Socialreform durch keine historischen Fäden mit der alten asketischen verknüpft ist, und nicht wie diese vom Geist, sondern vom Fleisch ihren Ausgang nimmt, so fand Hundeshagen doch den Ursprung beider, das Vorhandensein materieller Nothstände, den Rückfall in heidnische Irrtümer und eine große Schuld der gesamten Zeit, und ebenso auch den beiderseitigen Gedankenlauf, namentlich die verkehrte Art, wie von jenen verschiedenen Ausgangspunkten aus die sittlichen Probleme für das Individuum, für den Staat und die Gesellschaft aufgefaßt werden, und das beiderseitige Verhältnis zum evangelischen Christentum, so wesentlich gleichartig, daß er in den unheilvollen Endergebnissen der asketischen Socialreform die Resultate der modernen schon vorgebildet fand, und lebhaft wünschte, man möge sich in kirchlichen Kreisen bei Zeiten aus der Geschichte jener über das Wesen dieser und über die durch sie der Kirche gestellten Aufgaben orientiren.

IV.

Wir haben die frühesten Publicationen Hundeshagens, als die minder bekannten, etwas ausführlicher behandelt. Traten uns darin auch schon manche Charakterzüge des „deutschen Theologen" vor Augen, so waltete doch zugleich das lebendige Interesse vor, mit welchem er sich in das kirchliche und bürgerliche Gemeinwesen seiner neuen Heimat hineinlebte. Seine Liebe zu der deutschen Heimat und dem deutschen Volke wurde aber durch den langen Aufenthalt im Ausland keineswegs geschwächt, sondern nur vertieft[1]. Mit ernster anhaltender Aufmerksamkeit verfolgte er den Gang des politischen und des kirchlichen Lebens in Deutschland, und ließ sich durch denselben zu tiefergehenden Studien veranlassen. Erfreulich waren die Wahrnehmungen, welche er von seiner in der Ferne aufgeschlagenen Warte machte, im Ganzen und Großen durchaus nicht. Die Symptome der Krankheit, welche mehr und mehr das deutsche Volksleben ergriffen hatte, traten im Lauf der vierziger Jahre auf dem politischen und dem kirchlichen Gebiet immer augenfälliger an den Tag. Eine fieberhafte Aufregung hatte sich der Gemüther bemächtigt, in welcher fast nur noch der Ruf und die Stichworte der einander auf's heftigste bekämpfenden Parteien Gehör fanden. Am größten war die Verwirrung der Begriffe, die haltlose Zerfahrenheit und wilde Zerrissenheit im Gebiet des kirchlichen Lebens. Denn dieser Boden war der Tummelplatz, auf welchem die Kräfte für die politische und sociale Revolution geübt werden konnten, ohne viel Gefahr mit der Strafgewalt des Polizeistaats in Conflict zu kommen; und hier vor allem konnten sich erwogene und unerwogene Meinungen mit ungeduldigem Ungestüm aus der Schule nach dem Leben hindrängen, um sich flugs an demselben gestaltend und umgestaltend zu versuchen. Eine gründliche Verstimmung gegen das Christentum herrschte in denjenigen Schichten des Volkes vor, welche mehr oder weniger an der Bildung theilhatten, und für die Fragen des öffentlichen Lebens interessirt waren. Namentlich waren die Wortführer der Partei, welche eine Kräftigung unseres nationalen

[1]) Vgl. seine Aeußerung in der Darmstädter Allg. Kirchenzeitung 1852, S. 763.

Daseins und eine Verbesserung unserer öffentlichen Zustände durch Gewährung größerer Freiheit erstrebte, so achtungswerth und edel sie auch sonst nach Gesinnung und Charakter sein mochten, doch fast durchgehends mit dem Evangelium zerfallen und nur allzu bereit sich mit den erklärten Feinden alles Christentums im Kampf gegen die in den Stürmen der Zeit zu unerwarteter Kraft kommenden tieferen christlichen und kirchlichen Lebensregungen zu verbünden. Andererseits galt vielfältig in den Kreisen frommer Christen das Axiom: „je ferner den politischen Interessen der Gegenwart, desto näher dem Reiche Gottes". Und die Männer von weiterem Umblick und umfassenderen Interessen, welche sich den Wiederaufbau der zerfallenen Kirche vor andern zur ernsten Aufgabe gemacht hatten, waren meist in dem Maße voll von Mistrauen und Vorurtheilen gegen die mehr und mehr Boden gewinnenden nationalen und liberalen Bestrebungen, daß sie die antichristlichen Consequenzen und die entsittlichende, das deutsche Volk in's Verderben stürzende Macht des constitutionellen Princips nicht schwarz genug schildern konnten [1]), und ihre Interessen durch solidarische Verbündung mit der politischen Reactionspartei am besten zu wahren meinten.

In der theologischen Wissenschaft aber stand damals der einseitige Intellectualismus und Kriticismus der Tübinger Schultheologie auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung und seines Einflusses, und seine Vertreter fühlten sich in der kühlen Atmosphäre der nur um ihrer selbst willen vorhandenen Wissenschaft so wohl, daß sie in unglaublicher Naivetät auch dem deutschen Volk zumutheten, sich mit der auf dem Gebiet der Wissenschaft entfalteten productiven schöpferischen Kraft über alle politische und nationale Misère zu trösten, und die Klagen über die kirchlichen Nothstände nur aus der Furcht vor der durch sie selbst herbeigeführten neuesten Entwickelung der Theologie, die man ebenso wenig verachten, als

[1]) Einen Beleg dafür liefert noch eine sonst viel Gutes und viel Anerkennung enthaltende Recension von Hundeshagens Deutschem Protestantismus von Thiel im Evang. Kirchen- u. Schulblatt zunächst für Schlesien 1848, Nr. 5—7.



wissenschaftlich bekämpfen und überwinden könne, ableiteten [1]). Aber auch bei den Theologen, welche an einer Erneuerung der theologischen Wissenschaft auf den von den Reformatoren wieder aufgedeckten Glaubensfundamenten arbeiteten, war meist nur eine kühle, vornehme und vorsichtige Zurückhaltung gegenüber den Interessen und Aufgaben des öffentlichen Lebens, im besten Falle nur ein Herz für die praktisch-kirchlichen Interessen und die christliche Vereinsthätigkeit wahrzunehmen. Nur ganz vereinzelt trat da und dort ein Theologe auf, der das odium nicht scheute, welches durch den Versuch die politischen Interessen der Gegenwart von kirchlichen und theologischen Gesichtspunkten zu beleuchten, auf allen Seiten erregt wurde. Und keiner fand sich, der den Muth und das Zeug gehabt hätte, in dem wirren Kampfgewühl der Parteien das Panier zur Sammlung derer aufzupflanzen, welche die nationale Wiedergeburt des deutschen Volkes und die Gewährung unverkümmerter staatsbürgerlicher Freiheit nur im Zusammenhang mit einer sittlich-religiösen Erneuerung des Volkslebens und auf dem altbewährten Grund eines lebendigen Christentums erstreben wollten und für möglich hielten [2]).

Unter diesen Verhältnissen mußte Hundeshagen nach seinem ganzen bisherigen Bildungs- und Entwickelungsgang unabweisbar den Beruf in sich fühlen in sein Heimathland das Losungswort hinüberzurufen, welches die Sammlung und Kräftigung einer solchen neuen Partei herbeiführen und nach allen Seiten hin zur Selbstbesinnung und nüchternen Auffassung der wirklichen Lage der Dinge auffordern konnte. Er hat es gethan in seinem allbekannten Werk: „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhang der gesamten Nationalentwickelung beleuchtet von einem deutschen Theologen" (Frankfurt a/M. 1847), und zwar in so

---

1) Vgl. Baurs Kritik des Werkes Hundeshagens in den Theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1847, Heft 4, bes. S. 512 f. u. 568.

2) Wie manche Parallelen zwischen den Verhältnissen der vierziger Jahre und denen der Gegenwart gezogen werden können, wird keinem aufmerksamen Beobachter der Zeichen der Zeit entgehen.

erfolgreicher Weise, daß schon im Sommer 1847 eine zweite, und zu Anfang des Jahres 1850, nachdem die Revolutionsstürme die Wahrheit vieler Ausführungen des Buches nur zu sehr bestätigt hatten, eine verbesserte und vermehrte dritte Auflage nöthig wurde [1]). Hundeshagens Absehen war hauptsächlich darauf gerichtet, den in der Einheit des Nationalgeistes begründeten unauflöslichen Zusammenhang der kirchlichen und der politisch-nationalen Nothstände und Aufgaben seinen Zeit- und Volksgenossen zu vollem und klarem Bewußtsein zu bringen. Nach Lage der Verhältnisse mußte er diesen Hauptzweck nach zwei verschiedenen Richtungen hin verfolgen. Auf der einen Seite mußte er versuchen, die Männer, mit welchen er in dem Streben nach Kräftigung des nationalen Lebens und freiheitlicher Entwickelung der politischen Institutionen eins war, davon zu überzeugen, daß die Zukunft Deutschlands nicht dauerhaft begründet werden könne „ohne eine vollere Aufnahme kräftigerer religiöser Motive in unser Leben, ohne ein freies Sichwiederzurechtfinden der Geister auf dem Boden des positiven Christentums, daß die Staatsfrage nicht glücklich gelöst werden könne, ohne eine richtige Lösung der religiösen mit anzubahnen“ (S. 544). Auf der andern Seite kam es darauf an, in kirchlichen und theologischen Kreisen eine deutliche Vorstellung davon zu erwecken, „daß die Zerrissenheit, das Trübe und Verworrene inmitten der Kirche nur die Folge einer Verirrung des gesamten Nationalgeistes sei, daß nur erst, wenn der Nationalgeist im Ganzen anfange, sich wieder in sich selbst zurechtzufinden, eine durchgreifende Heilung auch der kirchlichen Schäden möglich sei, daß man aber dem vielgehemmten Nationalgeist hiezu Zeit lassen und Raum gewähren müsse“ (S. 475); und darauf war dann die Ueberzeugung zu gründen, daß, wenn die Hindernisse, welche dem Wiedererwachen und der klaren Verständigung eines tieferen und ernsteren religiösen Bedürfnisses in der Gesamtheit des deutschen Protestantismus im Wege standen, weggeräumt werden sollten, vor allem auch die politische Frage gelöst, und durch möglichst baldige Erschaffung der längst verheißenen freien und umfassenden national-politischen In-

[1]) Wir citiren natürlich nach dieser 3. Auflage.

stitutionen die aufgestauten Gewässer, welche in wilden zerstörenden Wogen das religiöse Gebiet überfluteten, in ihre natürlichen Betten geleitet werden müßten (S. LVI. LVIII f. 544). — Sehr augenfällig tritt durch das ganze Buch hindurch daneben noch eine andere Abzweckung hervor, auf welche Hundeshagen durch jenen Hauptzweck geführt wurde. Worin die allgemeine Nationalkrankheit, von der die kirchlichen Schäden eine besondere Aeußerungsform sind, wesentlich bestehe, darauf deutet schon das bekannte aus der Schrift selbst (S. 166) entnommene Motto: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenderen Entwickelung in sich trägt, auf eine ausschließlich literärische Existenz zurückgedrängt wird.“ Sie besteht in der Abzehrung und Verkümmerung des ethischen Elements und der Ueberwucherung desselben durch das ästhetische und intellectuelle Element in der modernen deutschen Bildung, und ist darin begründet, daß durch den Einfluß des Polizeistaats und seiner Pädagogik auf die Entwickelung unserer Nation von allen Seiten deren sittliche Triebkräfte abgeschwächt und verkehrt worden sind. War dies das Wesen der Krankheit, so mußte sich auch durch das ganze Buch eine bald mittelbare, bald aber auch offen hervortretende Polemik gegen den einseitigen Intellectualismus der deutschen Universitäten, und besonders gegen die theologischen Richtungen hinziehen, welche im Cultus einer selbstherrlichen Wissenschaft der ethischen Abzweckung, die aller echt-evangelischen Theologie eigen sein muß, vergaßen. Am allermeisten mußte die schneidende Schärfe dieser Polemik von der Tübinger Schule empfunden werden, deren Krebsschaden von ihr getroffen wurde, und darum war es nicht zu verwundern, daß ihr Haupt, D. Baur, von dem Buch des deutschen Theologen auf's höchste irritirt wurde [1]). — In Verfolgung dieser Zwecke hielt nun das Buch „den Genossen der evangelischen Kirche deutscher Nation und der Nation überhaupt einen hellen, scharf und fein geschliffenen Spiegel vor, der weder entstellt, noch schmeichelt, sondern in sicheren Umrissen, in frischer wahrheitsgetreuer Färbung die Wirklichkeit der Dinge im vollsten Tageslicht zeigt“. Diese Wirk-

1) Vgl. seine angeführte Recension, bes. S. 574.

lichkeit der Dinge erklärte es zugleich durch eine gründliche Krankheitsgeschichte des derzeitigen religiösen Lebens, die von der Reformation ausgieng und alle Erscheinungen des religiösen und kirchlichen Lebens durch die seitdem verflossenen drei Jahrhunderte hindurch „in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und — was so sonst noch nirgends geschehen war — in der engen Verknüpfung des religiösen Gebiets mit den übrigen Lebenssphären, namentlich der politisch-nationalen und literärischen, betrachtete und dadurch aus der Fülle einer reichen und durchgebildeten historischen Erkenntnis auf vieles ein ganz neues Licht fallen ließ“ [1]).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den reichen Inhalt der beiden ersten, vorzugsweise der geschichtlichen Betrachtung gewidmeten Abschnitte im einzelnen zu verfolgen. Wir möchten nur zur Würdigung ihrer Bedeutung einige allgemeine Gesichtspunkte an die Hand geben. Der erste Abschnitt mit der Aufschrift „Zur Theorie des Protestantismus“ will diejenigen Hauptmomente aus dem Wesen des Protestantismus hervorheben, auf welche Hundeshagen bei der Lösung seiner Aufgabe besonderes Gewicht legen mußte, und die er in weiten Kreisen, namentlich überall wohin der Einfluß der Tübinger Schule reichte, verkannt oder nicht gebührend gewürdigt fand. Es galt jene einseitig intellectualistische Vorstellung von dem Princip des Protestantismus zu bekämpfen, welche in demselben nur das Princip des absoluten Rechtes der Subjectivität sieht, das Princip der Emancipation des Subjects von der bindenden Macht der äußeren Autorität, und überhaupt von allem, worin es nicht sein eigenstes innerstes Interesse erkennen kann [2]). Dieser das tiefste Wesen der deutschen Reformation verkennenden Vorstellung gegenüber betont Hundeshagen vor allem ihren Ursprung aus Luthers herzlichem Erbarmen über den geistlichen und sittlichen Nothstand, in welchen das arme Volk von der Hierarchie durch die Lehre von der Werkgerechtigkeit gestürzt worden war, und überhaupt ihren volkstümlichen Charakter. Hiermit war von selbst gegeben die nachdrückliche

---

[1]) Augsb. Allg. Zeitung, Beilage Nr. 19 vom 19. Januar 1847.

[2]) Vgl. Baur a. a. O., S. 530. 536.

Betonung des ethischen und religiösen Grundcharakters der deutschen Reformation, indem dieselbe volkstümlich eben nur dadurch werden konnte, daß sie in erster Linie eine Action nicht des intellectuellen, sondern des sittlichen Geistes war, nämlich die Emancipation des irre geführten und bedrückten Gewissens und sein Sichzurechtfinden auf den wahren Weg des Heiles durch die wieder an's Licht gebrachte Predigt von der Rechtfertigung aus dem Glauben [1]) und von dem wahren Wesen des Glaubens. Erst von dieser ethischen Grundlage aus tritt der Protestantismus dann auch in dem „Streben nach forschender Selbstvergewisserung über die Quellen der christlichen Erkenntnis“ in das Erbe des Humanismus ein, indem er auch den intellectuellen Geist von den Fesseln der todten Autorität befreit, und zur Kritik der kirchlichen Autorität und Tradition, wie auch zur Kritik des Bibelkanons führt. Durch die stete Wirksamkeit des ethischen Grundtriebs aber wird das intellectuelle Streben und die Kritik in der rechten Bahn gehalten. Der „Drang nach Heilsbeschaffung für das Ich und die gesamte mit diesem gleichgeartete Menschheit“ beherrscht auch die wissenschaftliche Ausgestaltung des ursprünglichen Protestantismus; in der Mitarbeit an dieser Heilsbeschaffung muß der intellectuelle Geist sein eignes, letztes und höchstes Ziel finden; und die Kritik insbesondere ist zwar Lebensbedingung für den Protestantismus, muß sich aber immer scharf darauf ansehen lassen, ob auch sie ihren tiefsten Quellpunkt in jenem ethischen Impulse hat, und in letzter Beziehung zur Erreichung jenes höchsten Zieles beitragen will. Im ursprünglichen und echten Protestantismus ist also „das Princip der freien Forschung ein Corollarium der Lehre vom rechtfertigenden Glauben als Selbstglauben“ (S. 44). Er „hat das intellectuelle Element nur in der engsten, aber zugleich freiesten Synthese mit dem ethischen.“ Denn „er strebt nicht nach

---

1) Ein Mangel, der von mehreren Kritikern (Dr. Glaser, Thiel a. a. O., S. 67, Dietlein in Reuters Repertorium Bd. 73, Heft 2, S. 160) gerügt wurde, der aber keinen tieferen Einfluß auf die weiteren Ausführungen geübt hat, war, daß Hundeshagen die Rechtfertigungslehre nicht in altreformatorischer, sondern nur in der modernen Fassung Schleiermachers in Betracht zog (S. 29).

Begründung eines Reiches der Intellectualität, sondern eines Reiches der Heiligung aus dem Glauben, eines Reiches Gottes, dessen Bürger nicht die Wissenden, sondern auch die Nichtwissenden zu werden bestimmt sind, und ist dieser seiner Natur nach ganz eigentlich ein kirchliches und kirchenbildendes Princip" (S. 45). — — Ueber der energischen Betonung des ethischen Factors in der deutschen Reformation mag allerdings die geschichtliche Bedeutung, welche der Humanismus in derselben gehabt hat, in Hundeshagens Ausführungen nicht zu ihrem vollen Recht gekommen sein [1]); sie haben aber nicht bloß den wahren Grundcharakter des Protestantismus wieder in Erinnerung gebracht, sondern auch meines Wissens zum ersten Mal das sogenannte Materialprincip oben angestellt, als die Quelle des Formalprincips der alleinigen Autorität der heiligen Schrift, sowie der Gewissensfreiheit und der freien Schriftforschung; jetzt ist dies eine verbreitete Anschauung; damals aber mußte sie sich noch als „völlige Verkehrung der beiden Momente" charakterisiren lassen [2]). Für die weitere Lösung seiner Aufgabe aber hatte Hundeshagen durch diesen grundlegenden Abschnitt die folgenreiche Thesis gewonnen: Der Protestantismus trägt insofern eine Tendenz zum Rationalismus in sich, als jede Abschwächung seiner ethischen Grundanschauungen unvermeidlich den ihm wesentlichen intellectuellen Factor und die zu seinen Lebensbedingungen gehörige Kritik des nothwendigen Gegengewichts berauben, und in die falschen Bahnen des Intellectualismus und Kriticismus treiben mußte (S. 44. 48 f.).

Dieser im steten Zusammenhang mit der politischen und der gesamten Cultur-Entwickelung und unter ihrem bestimmenden Einflusse verlaufende Proceß, welcher in seinem ersten Stadium zu der ihrer ursprünglichen volkstümlichen Grundlage [3]) und praktischen

---

[1]) Dies ist wol nicht ohne Grund von Dr. Glaser, von Gervinus (Beilage zur Deutschen Zeitung 1847, Nr. 38) und von A. Baier (Allg. Literaturzeitung 1847, Nr. 181—183) bemerkt worden.

[2]) Vgl. Baur a. a. O., S. 529 f.

[3]) „Die Theologie baute auf den Staat und nicht auf den frommen lebendigen Geist der Gemeinde, während ihr doch nicht von jenem, nicht

sittlich-religiösen Abzweckung entfremdeten orthodoxen Staatskirche und Schultheologie [1]), in seinem zweiten zu dem die Kirche ganz in den weltlichen Administrationsmechanismus einzwängenden Territorialismus und der abstracten, von dem positiven Christentum und aller Geschichte sich loslösenden rationalistischen Aufklärung und in seinem dritten Stadium zuletzt zur Entstehung des modernen endemischen Antichristianismus geführt hat, kommt dann im zweiten Abschnitt zur Darstellung. Die Schuld davon, daß trotz der Erhebung der Freiheitskriege, welche durch die Wiederbegründung des Staatswohls auf das Volk („An mein Volk"!) eine neue politische Zukunft eröffnete, und durch ihre tieferen sittlich-religiösen Lebensregungen die ursprüngliche Synthese des deutschen Protestantismus wieder herstellte [2]), der Antichristianismus eines David Strauß, Bruno Bauer, L. Feuerbach, Arnold Ruge, Max Stirner u. A. aufkommen, und weit über den Umkreis der Schule hinauswachsend, unter den treibenden Factoren des geistigen Lebens deutscher Nation eine einflußreiche Stellung gewinnen konnte, daß überhaupt die kirchlichen Nothstände intensiv und extensiv sich in so erschreckendem Maße steigerten, sucht Hundeshagen vorzugsweise darin, daß die politisch-nationalen Hoffnungen getäuscht, die veraltete Form des Polizeistaats im ganzen festgehalten, die neue nur in sehr verstümmelter und verkümmerter Gestalt gewährt, und das Streben nach ihrer weiteren Ausgestaltung durch

---

von der fictiven Vertretung der Gemeinde in dem Fürsten und dessen Räthen in den Consistorien, sondern nur von der wirklichen Gemeinde selbst wahrhaft erfrischende Impulse zuströmen konnten" (S. 99).

1) „Die wahre Ursache der Depotenzirung des Protestantismus lag mit nichten in einer Verkürzung der Rechte des intellectuellen Geistes durch die Aufstellung von Symbolen, sondern in einer Ueberwucherung des subjectiven sittlich-religiösen Interesses an der Symbollehre durch das objective bloß wissenschaftliche Interesse" (S. 103).

2) Von der Erneuerung des religiösen Lebens durch die Freiheitskriege dürfte Hundeshagen eine zu hohe Vorstellung gehabt haben. Wenigstens hat Thiel (a. a. O., S. 84) nicht Unrecht, wenn er bemerkt, die Saat des Evangeliums sei in den durch die Freiheitskriege durchpflügten Boden erst 1817 reichlicher ausgestreut worden, und ein mächtigerer Umschwung der Dinge schreibe sich erst von etwa 1830 her.

die vom tiefsten Argwohn beseelte Pädagogik und die brutale Gewalt des Polizeistaats niederzuhalten versucht wurde. Damit sollte natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß das eigentliche Princip des Antichristianismus die Gesinnung des natürlichen Menschen ist. Ebenso wurde nicht geleugnet, sondern ausdrücklich anerkannt, daß der Widerspruch gegen das Historische des Christentums von Haus aus seine Wurzeln, unabhängig von aller Politik, auf dem Boden theologisch-philosophischer Fachwissenschaft habe. Endlich wurde auch nicht verkannt, daß der politische Factor nur einer der Factoren sei, deren Wechselwirkuug den Gesamtzustand der Nation bedingt, und daß der Antichristianismus und alle kirchlichen Nothstände aus diesem Gesamtzustand zu erklären sind. Was Hundeshagen beweisen wollte und bewiesen hat, war nur dies, daß in einer Zeit, in welcher gerade ein berechtigtes politisches Lebensbedürfnis am stärksten nach Befriedigung seufzte, die krankhafte Gesamtentwickelung der Nation vorwiegend Wirkung des politischen Factors war, der durch seinen pathologischen Zustand jene in immer stärkerem Grade in Mitleidenschaft gezogen, eine Abschwächung und Zersetzung der sittlichen Lebenskräfte herbeigeführt, so die volle Entwickelung der Gesinnungen des natürlichen Menschen begünstigt und, indem die innere Zerrüttung auch in der religiösen Entwickelung an den Tag trat, die Disposition herbeigeführt hat, kraft welcher die kritische Tendenz der Schule, in das Leben des Volkes hereintretend, zum endemischen Antichristianismus wurde (vgl. S. XLVII f. L f. LIII f.). Selbstverständlich gab sich Hundeshagen darum auch nicht der Illusion hin, daß durch die möglichst baldige und unverkümmerte Durchführung des von dem großen Stein unserer Nation hinterlassenen politisch-nationalen Programms sofort auch den kirchlichen Nothständen abgeholfen sein werde. Daß ein Krebsschaden, der sich schon seit langer Zeit mehr und mehr in den Volkskörper eingefressen hat, nur von innen heraus geheilt werden könne, und daß solche Heilung nur eine langsam fortschreitende sein könne, davon war er so tief überzeugt, als irgend wer. Was er von der Erschaffung freier und umfassender national-politischer Institutionen hoffte, das war die Beseitigung der organischen Hemmungen des Volkslebens, welche seine Rückkehr

aus der fieberhaften Erregung zu normalen, gesunden Zuständen unmöglich machten, und die Wirksamkeit der inneren Heilkräfte schwächten und beschränkten. So vielfach Hundeshagen in seinem Urtheil über unsere politische Entwickelung seit den Befreiungskriegen und überhaupt in seinen politischen Ueberzeugungen und Bestrebungen mit dem Liberalismus zusammentraf, so scharf und rückhaltslos hat er doch in seiner Charakteristik desselben (S. 146 ff.) die Fehler hervorgehoben, in welchen die allgemeine Nationalkrankheit bei ihm an den Tag trat: seine Befangenheit in einem unklaren und unpraktischen Enthusiasmus für abstracte Ideen, seine Verachtung des concret Historischen und der Naturbestimmtheit, unter welcher jeder Mensch und jedes Volk geboren wird, seinen „lasterhaften" Kosmopolitismus, seinen Pelagianismus oder vielmehr Rousseauismus, vor allem seine Verkennung der tieferen, sittlichen Potenzen, auf denen der Staat ruht, und die damit zusammenhängende hochmüthige Geringachtung der Kirche und ihrer Aufgabe und Stellung im öffentlichen Leben. Der deutsche Liberalismus — so urtheilt er — hat „das tiefere religiöse Leben nie ergründet, darum auch nicht seiner Bedeutung gemäß geachtet und gepflegt, oft nicht einmal geschont, ja mit demselben sich nicht selten in schneidenden Widerspruch gesetzt" (S. 161). Gerade in Bezug auf diesen zuletzt erwähnten Grundmangel hat Hundeshagen sich mit einem der hervorragendsten Repräsentanten des Liberalismus, mit Gervinus, der andere Fehler seiner Gesinnungsgenossen selbst mit Ernst und Nachdruck bekämpft hatte, namentlich auch ein entschiedener Feind des „lasterhaften Kosmopolitismus" war (S. 517), in dem Abschnitt „über die angebliche Mission der Deutschkatholiken" (S. 496—543) ausführlich auseinandergesetzt, ohne ihn freilich davon überzeugen zu können, „daß gerade durch die Substanz des alten Glaubens die sittliche Energie und würdige Haltung der Nation wiederhergestellt werden sollte" [1]).

In dem dritten Abschnitt mit der Aufschrift: „Die kirchlichen

[1]) Vgl. Gervinus a. a. O. Abgesehen von diesem einen Abschnitt erkennt er übrigens in dem deutschen Theologen „mehr einen Bundesgenossen als einen Gegner".

Fragen der Gegenwart" sind für unsere Aufgabe am wichtigsten die Ausführungen über die Symbolfrage, die Kirchenverfassungsfrage, den christlichen Staat und den Protestantismus als politisches Princip. Besonders in Bezug auf die erstere hat Hundeshagen wichtige Gesichtspunkte geltend gemacht, die, so einfach sie sind, und so sehr sie in der Natur der Sache liegen, doch damals von den meisten verkannt wurden, und auch heute wieder vielen ganz abhanden gekommen zu sein scheinen. Er hatte sich schon zuvor zu der theologischen Richtung bekannt, welche den substantiellen Inhalt des kirchlichen Lehrbegriffs in neuen, dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit adäquaten Formen frei zu reproduciren strebt (S. 274—281); auch hatte er sich entschieden auf den Boden der Union gestellt, dabei aber auch seiner Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß „die Union nicht ein absolut gleiches Bekenntnis aller bisher Getrennten oder gar eine Aufhebung der Bekenntnisse sein kann, sondern nur ein über allen Bekenntnissen waltendes Princip im höchsten Sinn des Wortes, für die protestantischen Kirchen ein ethisches, für die protestantischen Staaten zugleich ein politisches" (S. 291 f.) [1]). Von dem hiermit im allgemeinen bezeichneten Standpunkte aus betrachtet er nun die Symbolfrage zuerst unter theologischem Gesichtspunkt. Ausgehend von den einfachen Sätzen, daß die Kirche Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses ist [2]), das von ihr eingesetzte Lehramt also auch den bekenntnismäßigen Glauben der Kirche zu lehren hat, und folglich ein Träger desselben, welcher diese Aufgabe nicht mehr zu erfüllen vermag, auch seine amtliche Stellung nicht ferner behaupten kann, widerlegt er die gewöhnlichen Einwürfe gegen die verpflichtende Kraft der Symbole, und führt dann, theilweise unter Aneignung von Worten Schneckenburgers, aus: kein Symbol, welches irgend einmal wirklich geholfen habe, ein christliches Volk zu schaffen und heranzubilden, könne jemals seinen wesentlichen Grundlagen nach ganz veralten (S. 305); zwar dürften die Symbole in der pro-

[1]) Vgl. über Hundeshagens Stellung zur Union unten Nr. VI.

[2]) „Der Gedanke einer Kirche ohne alle Symbole erscheint uns als eine pure deutsch-literarische Marotte" (S. 340).

testantischen Kirche nimmermehr zu einer regula fidei im katholischen Sinn gemacht werden; aber wer sie nicht mehr als wesentlich richtigen Ausdruck des Glaubens der Kirche anerkenne, der breche damit über die Kirche selbst den Stab; denn in diesem Falle hätte unsere Kirche keinen wesentlichen und bleibenden Grundcharakter, kein im Wechsel der Zeiten beharrliches, bleibendes Lebensprincip; und damit würde auch ihrem Ursprung und ihrer Existenz jede höhere Berechtigung abgesprochen (S. 318). Auf seinen eigensten Boden tritt Hundeshagen aber erst in der Beleuchtung der Symbolfrage vom kirchlich-socialen und kirchenpolitischen Standpunkt aus. Hier stellt er dem Interesse der Schule an der freien Entwickelung der theologischen Wissenschaft die praktisch-ethischen Gemeinschaftszwecke der Kirche, und den intellectuellen und literärischen Interessen einer geistigen Aristokratie die tieferen religiösen Bedürfnisse des Volkes gegenüber. „Die Kirche ist nicht dazu da, um für die Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes einen freien Spielraum zu gewähren" (S. 331). „Mit der Forderung unbedingter Lehrfreiheit verlangt man nichts geringeres, als daß sie ihr Lehramt zu einer Pfründneranstalt macht für die Mitglieder einer geistigen Aristokratie, zu einem leiblichen Versorgungsplatz für sonst minder begünstigte Leute aller Art, die sich mit Theologie beschäftigt haben" (S. 337). „Das wissenschaftliche Interesse als solches kann in der Kirche nur ein secundäres sein; denn die große Aufgabe, die ihr von ihrem göttlichen Stifter gestellt ist, ist die Begründung des Reiches Gottes auf Erden, die bekanntlich mit dem Rufe nicht zum Wissen, sondern zur Buße und Bekehrung begann. Nur solche Gestaltungen des wissenschaftlichen Geistes kann daher die protestantische Kirche gut heißen, welche ihre sittlichen Zwecke nicht beeinträchtigen, sondern fördern; für ihre eigne Sphäre bildet die Fähigkeit der Sündenhinwegräumung im Anschluß an die biblische Heilsordnung den Probirstein jeder neuen Lehrentwickelung; durch die Fähigkeit zu ethischer Thatenvollbringung muß sich die Wissenschaft bei ihr legitimiren." (S. 331 ff.) Das sind die Grundgedanken, welche Hundeshagen hier ausführt. Seine Beantwortung der Symbolfrage ist damit freilich noch keineswegs zum Abschluß gekommen; erst in den Erörterungen

über den christlichen Staat und über die Kirchenverfassungsfrage findet sie ihre Vervollständigung. Wenn auch innerhalb der Kirche nur eine Individualisirung des religiösen Lebens und der religiösen Erkenntnis auf der Basis ihres Bekenntnisses zulässig ist, so darf dies nach Hundeshagen doch der freien und vielseitigen Entwickelung unserer allgemeinen Culturinteressen keinen Eintrag thun; und so darf die Kirche auch einer ihren Zwecken abgewendeten Entwickelung der Wissenschaft und insbesondere der wissenschaftlichen Religionserkenntnis nicht überhaupt das Recht der Existenz absprechen. Die Wissenschaft ihrerseits hat auch das Recht, sich die zudringliche Bevormundung durch die Kirche entschieden zu verbitten. Der Boden aber, auf welchem die Wissenschaft und die allgemeinen Culturinteressen sich in unverkümmerter Freiheit entwickeln können, ist der des christlichen Staats. Auf diesem Boden müssen die Conflicte, in welche ihre freie Entwickelung mit den Rechten und Interessen der Kirche kommt, ihre Lösung finden; und zwar dadurch, daß der christliche Staat sich vollständiger von den Traditionen des confessionellen Staats emancipirt, und neben dem Recht der Gewissensfreiheit auch das Recht zu neuen Kirchenbildungen mit all der Liberalität gewährt, welche mit der Wahrung seiner allgemeinen christlich-sittlichen Grundlagen und mit dem Staatsinteresse als solchem verträglich ist. Den Forderungen, welche Hundeshagen in dieser Beziehung an die Gesetzgebung stellte, fand er in dem von ihm als Anfang einer neuen Epoche in der Entwickelung der deutschen Kirche begrüßten Patent der preußischen Regierung vom 30. März 1847 genügt (S. 359), so daß er dadurch die Symbolfrage nach dieser Seite hin gelöst fand (S. 364). „Ist die fundamentale Leugnung der kirchlichen Wahrheit bis zu dem Grade der Intensivität und Entschiedenheit fortgeschritten, daß sie innerhalb der Kirche positive Anerkennung und öffentliche Geltung in aggressiver Weise für sich in Anspruch nimmt“, so kann die Kirche dies, ohne sich selbst aufzugeben, nimmermehr gewähren, und es gibt für eine solche Opposition nun einen Weg, aber auch nur einen, den ehrliche Männer einschlagen können, nämlich den der Separation und neuen kirchlichen Gemeinschaftsbildung“ (S. 472 f.). — Die Schwierigkeiten der Symbolfrage treten

nunmehr nur noch da hervor, wo die kirchliche Opposition nicht bis zur völligen Verwerfung der Symbole fortschreitet. Eine solche Opposition wird es aber immer geben müssen. Denn einerseits fordert der Protestantismus eine fortgehende Kritik der Symbole, damit die mangelhaften Formen, in denen sich die kirchliche Wahrheit in vergangenen Zeiten ausgesprochen hat, erneuert, und diese selbst mit dem lebendigen Geist und Bedürfnis der Gegenwart vermittelt wird (S. 323), und andrerseits muß die Kirche, wenn sie nicht bloß Theologen-, sondern Volkskirche sein soll, eine breite und weitherzige Basis haben (S. 475 f.). Eine Manigfaltigkeit verschiedener Auffassungen der kirchlichen Wahrheit wird es darum innerhalb der Kirche immer geben müssen. Aber es kann nicht dem Einzelnen, namentlich auch nicht dem einzelnen Diener der Kirche zustehen, darüber zu entscheiden, ob seine etwaigen Lehrabweichungen ein Recht in der Kirche haben; vielmehr kann darüber nur die Kirche selbst entscheiden. Und dies ist der Punkt, wo die Symbolfrage auf's engste mit der Kirchenverfassungsfrage zusammenhängt. Die Cognition über zur Klagbarkeit gereifte Lehranstände muß nämlich nach Hundeshagens Ueberzeugung zwar in erster Instanz den Consistorien, in zweiter aber den auf den Presbyterien ruhenden Synoden, in kleineren Landeskirchen den General-, in größeren den Provinzialsynoden zukommen. Er verhehlt sich nicht, daß die Entscheidungen verschieden, und zwar hier auch im Sinn spiritualistischer Zerflossenheit, dort in dem dogmatischer Engherzigkeit ausfallen würden. Aber er hält den daraus hervorgehenden Interimszustand mit seinen manigfaltigen provinziellen Verschiedenheiten, wie sie auch in den ersten christlichen Jahrhunderten bestanden, für kein Unglück, und findet, daß auf diese Weise für eine freie Entwickelung des Kirchenganzen auf der Basis der Symbole hinreichend Raum gewonnen werde (S. 478 f.). Zum Schutz der individuellen religiösen Freiheit innerhalb der Kirche gegen eine Vergewaltigung durch die herrschende Richtung, sei es eine mehr rationalisirende oder mehr orthodoxistische, fordert er endlich noch für die Minoritäten das unverkümmerte Recht des Conventikels (S. 480 ff.). — Einen wichtigen Gesichtspunkt finde ich in dieser Beantwortung der Symbolfrage nicht besonders hervorgehoben: das ethische Interesse der

Kirche an der vollen Wahrhaftigkeit ihrer mit dem Lehramt betrauten Diener, und einen andern allzu kurz berührt, daß nämlich unsere Kirche, wenn sie Volkskirche bleiben soll, bei aller Festhaltung ihrer Bekenntnisgrundlage den Phasen ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung gebürend Rechnung tragen muß. Aber zu einem wesentlich andern Resultat würden diese Gesichtspunkte, die ja Hundeshagen durchaus nicht fern lagen, nicht geführt haben; und man kann nur wünschen, daß auch in dem neuerdings entbrannten Streit über Lehrfreiheit und Symbolverpflichtung seine einfachen, klaren und im Wesen der Dinge selbst begründeten Ausführungen auf beiden Seiten neue Beachtung finden mögen.

Ueber die andern oben bezeichneten Abschnitte des dritten Theils können wir uns nun kurz fassen. In Betreff der Kirchenverfassungsfrage erkennt Hundeshagen zwar an, eine unbedingte Uebertragung repräsentativer Formen vom Gebiet des Staats auf das der Kirche sei unzuläßig (S. 459), macht aber auch den inneren wesentlichen Zusammenhang geltend, in welchem die politischen und landeskirchlichen Lebensformen der protestantischen Völker kraft der Einheit des Nationalgeistes mit einander stehen (S. 461). Eine freie gesellschaftliche Verfassung der Kirche in voller Durchführung des Presbyterial- und Synodalsystems erkennt er demgemäß für die Gegenwart als ein dringendes Bedürfnis der Kirche an (S. 464 f.), wiewol er die Gefahren durchaus nicht unterschätzt, welche damit verbunden sind. Er betont aber auch nachdrücklich, daß ohne eine Art von Kirchenzucht diese Verfassungsform schlechterdings undurchführbar sei, und daß namentlich Normen darüber ermittelt werden müßten, „wer als echter Christ, als sittlich qualificirter, von kirchlichem Interesse beseelter und mit Verständnis kirchlicher Dinge begabter Mann betrachtet werden kann und darf" (S. 469). Auch hegt er keine Illusionen über die belebenden Wirkungen einer neuen Kirchenverfassung; nicht von ihr, sondern davon, daß sich die Kirche als eine Macht im Leben erweise, und zwar durch Thaten der freien, hingebenden, aufopfernden Liebe erhofft er die Ueberwindung des im Volk verbreiteten Unglaubens (S. 490), und begrüßt in dieser Beziehung in be-

geisterten Worten die segens- und hoffnungsvollen Anfänge der Innern Mission (S. 494 f.).

Die Idee des christlichen Staates ferner stellt er in das Licht zunächst in ihrem Unterschied von dem confessionellen Staatsbegriff. Indem letzterer aufgegeben wurde, wurde nur die echt protestantische Staatsidee reiner erfaßt, nach welcher der Staat von Haus aus göttliche Institution, Gemeinschaft der Sittlichkeit ist, der sich die Kirche mit ihrem sittlichen Inhalt reinigend, erhöhend, belebend und stärkend anschließen und einordnen muß. Er stellt ihr dann die Herabsetzung des Staatsbegriffs in dem Kant'schen Rechtsstaat, durch dessen in die Gesetzgebung eindringende Consequenzen das ethische Element des altprotestantischen Staats eine bedauerliche Abschwächung erfuhr, und die Hegel'sche Ueberspannung des Staatsbegriffs, nach welcher dieser, als Gemeinschaft der durch das Wissen frei gewordenen Sittlichkeit, für die Kirche nur die Sphäre der niedern unfertigen Form des Bewußseins übrig läßt, gegenüber, und warnt die politische Reaction vor ihrem Zurückschielen nach mittelalterlich-hierarchischen Formen, und die theologische vor dem Streben nach Wiederherstellung des confessionellen Staats. So unmöglich auch eine abstracte Trennung von Kirche und Staat ist (S. 361 ff.), so gewiß müssen die Sphären beider bestimmt gesondert werden, indem sich letzterer durchaus auf dem Boden hält, der ihm als sittlich-rechtlicher Gemeinschaft und Organisation des Volks zukommt, also namentlich auch einer weitergehenden kirchlichen Individualisirung Raum läßt, und jede Anmuthung zurückweist, den besonderen Ansichten und Interessen einer Kirchengemeinschaft durch Beihülfe seiner Machtwirkung über ihr eigenes Gebiet hinaus Eingang und Geltung zu verschaffen. — Besonders bedeutsam für die Gegenwart ist endlich noch die Schlußabhandlung über den Protestantismus als politisches Princip. Die Idee des christlichen Staats ist von Haus aus eine protestantische; nicht als ob der Katholicismus überhaupt nicht auf sie einzugehen vermöchte; er kann es um so mehr, je mehr von den zwei Grundrichtungen, die er in sich schließt, die eine, in die Tiefen des christlich-religiösen Lebens sich versenkende, überwiegt. Wenn dagegen die andere, die vor allem auf Erweiterung der äußeren Herrschaft

der Kirche ausgeht, herrschend wird, muß der Staat kräftig genug sein, sie in den gebürenden Schranken zu halten (S. 346 ff.). Denn der eigentliche Romanismus ist seiner Natur nach ein ebenso entschiedener Feind des modernen christlichen Staats, als der Protestantismus von Haus aus sein Bundesgenosse ist. Denn während der letztere den Staat erst wieder als eine in sich selbst geheiligte, göttliche Institution erkennen lehrte, macht ihn der Romanismus zur profanen Rechts- und Polizeianstalt, die ihre Weihe nur von der Kirche erhalten kann. Während jener der Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten die ihr zukommende Stelle in dem Ganzen der sittlichen Aufgabe zuweist und die staatsbürgerlichen Gesinnungen zu wecken und zu pflegen sucht, begünstigt dieser den Wahn, als ob das äußerliche Handeln nach dem Gesetz schon alles sei, was der Staat fordern könne, und leitet den sittlichen Eifer überwiegend auf das Gebiet der kirchlichen Pflichtübung, so daß der Staat stets Gefahr läuft, mit seinen Ansprüchen auf Erfüllung der staatsbürgerlichen Aufgabe zu kurz zu kommen, und in Conflictsfällen seine Ansprüche immer zurückgestellt sehen muß. Auch ist die aus dem Subjectivitätsprincip des Protestantismus erwachsende Opposition einer Anzahl von Individuen, die nur etwa zur Partei organisirt sind, gegen bestimmte staatliche Institutionen caeteris paribus nie so gefährlich für den Staat, als die principielle des Romanismus mit ihrer hierarchischen Zusammenfassung zu einheitlicher Action. Der Protestantismus ferner hat ein positives, ethisches Verhältnis zu der Form der Staatsverfassung; er strebt, wenigstens reformirter Seits [1]), nach derjenigen Verfassung, durch welche der Zweck des Staates am besten erreicht wird; der Romanismus dagegen ist an sich gleichgiltig gegen die verschiedenen Staatsverfassungen; sein Verhältnis zu denselben ist kein ethisches, sondern ein politisches, indem er ihren Werth lediglich darnach

[1]) Die sonderbare Erklärung der politischen Passivität der Lutheraner und der politischen Actuosität der Reformirten aus der Verschiedenheit der christologischen Anschauungen (S. 577 ff.), bei welcher sich Hundeshagen allzusehr von dem oft überfeinen Scharfsinn Schneckenburgers imponiren ließ, hat er später zurückgenommen. Vgl. die Beiträge u. s. w., S. 356 f.



bemißt, inwieweit sie im gegebenen Fall den Interessen der Kirche dienen oder nicht. Während endlich der selbst aus den edelsten Regungen und Kräften des deutschen Nationalgeistes geborene Protestantismus auch für eine ethische Kräftigung der deutsch-nationalen Gesinnungen die vollgültigsten Bürgschaften in sich trägt, bringt der Romanismus alles Nationalgefühl in sklavische Abhängigkeit von der Kirche, und ertödtet es nöthigenfalls durch den Gehorsam gegen die Kirche. — Auf alles dies wird schließlich die Ueberzeugung gegründet, daß die Zukunft Deutschlands unzertrennlich an die Entwickelung des Protestantismus geknüpft und durch dieselbe bedingt ist, freilich aber eines Protestantismus, der uns Deutsche an Gewissen und religiös-sittlicher Füllung nicht ärmer, sondern immer reicher macht, und der durch keinerlei äußeren Zwang an allseitiger, harmonischer Selbstentfaltung gehindert und zu inneren Misbildungen getrieben wird (S. 615).

Selten hat ein theologisches Werk der neueren Zeit über die theologischen Kreise hinaus ein so großes Aufsehen erregt, so viel Beifall gefunden und einen so tiefen Eindruck gemacht als „Der deutsche Protestantismus“ [1]. Selten hat aber auch ein Theologe ein so umfassendes Programm veröffentlicht, und dann in dem weiteren Verlauf der politischen und kirchlichen Bewegungen und durch seine eigene Fortentwickelung so wenig daran zu ändern gefunden.

V.

Hundeshagen selbst wurde in Folge der Anerkennung, welche das Werk auch bei der badischen Regierung fand, der deutschen Heimath wiedergegeben. Im Herbst 1847 folgte er einem Rufe nach Heidelberg, wo er neben seiner akademischen Lehrthätigkeit zwanzig Jahre lang reichlich Gelegenheit finden sollte, die in jenem

[1] Den meisten und ungetheiltesten Beifall fand es in Südwestdeutschland, wogegen in den altpreußischen Provinzen das Mistrauen gegen den Constitutionalismus und die kirchliche Repräsentativverfassung zu schärferer Kritik führte.

Programm ausgesprochenen politischen und kirchlichen Ueberzeugungen praktisch zu bewähren. In Baden trat der von ihm geschilderte Krankheitszustand des deutsch-nationalen Lebens besonders augenfällig an den Tag; so mußte er sich gedrungen fühlen, nach Kräften mitzuhelfen, damit wo möglich eine Heilung von innen heraus herbeigeführt werde. Dieses Bestreben ist, namentlich während des ersten Jahrzehnts, die innerste Seele seiner vielseitigen, nach verschiedenen Richtungen sich verzweigenden Wirksamkeit. Für den Geist, in welchem er seine akademische Lehrthätigkeit übte, ist schon seine Antrittsvorlesung charakteristisch, mit welcher er nicht nur sich selbst bei den Studirenden, sondern auch die Disciplin der Apologetik in den Kreis der Heidelberger theologischen Vorlesungen eingeführt hat [1]). Auch in seinen historischen und exegetischen Vorlesungen trat, so oft es die Natur des Gegenstandes mit sich brachte, die hier sich ankündigende apologetische Abzweckung hervor. Aber eine solche der engeren Berufssphäre angehörige Mitarbeit an der großen Aufgabe, welche durch die Noth der Zeit der Kirche gestellt war, konnte ihm nicht lange genügen. In der schon nach dem ersten Semester seiner Heidelberger Wirksamkeit zum Ausbruch gekommenen Revolutionskrise von 1848 und 49, unter der gerade Baden so schwer zu leiden hatte, war die Macht der entchristlichenden und entsittlichenden Zeitströmung über das Volksleben, und zugleich auch die Rath- und Haltlosigkeit der leitenden Kreise in erschreckendstem Maße offenbar geworden [2]). Noch ist in frischer Erinnerung, wie dadurch fast überall in deutschen Landen in Tausenden von Herzen der Eifer geweckt wurde, an die Schäden der Kirche die heilende Hand anzulegen. Von Hundes-

---

1) Sie ist unter dem Titel „Einige Worte über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit" in dieser Zeitschrift 1848, S. 425 ff. veröffentlicht.

2) Wie Hundeshagen den Revolutionssturm ansah, zeigen seine Aeußerungen in der Schrift „Die Bekenntnisgrundlage", S. 16 ff. und in den Aufsätzen „Meditationen über die religiöse Signatur der Gegenwart" und „Zuruf an die deutsche Partei" in Gelzers Protest. Monatsblättern, Bd. I, S. 255 f.; Bd. III, S. 104 ff. u. S. 213 ff., bes. S. 214 ff.

hagens neuen Collegen (Ullmann, Umbreit, Rothe, Dittenberger) hatte bis dahin noch gegolten, was er über die vornehme und vorsichtige Zurückhaltung der kirchlich gerichteten Theologen gegenüber den Angelegenheiten des öffentlichen Lebens in seinem „Deutschen Protestantismus" sagt [1]); nun aber regte sich jener Eifer auch bei ihnen, am meisten in Ullmann, mit dem Hundeshagen nicht nur zu der im Juni 1848 gehaltenen Sandhofsconferenz reiste, um den Grund zum deutsch-evangelischen Kirchentage legen zu helfen, sondern der auch durch die 1850 erfolgte Gründung der „auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse" stehenden Durlacher Conferenz ein Bündnis der theologischen Facultät mit dem kirchlich gesinnten Theil der Landesgeistlichkeit und damit auch zwischen der Vermittlungstheologie und dem Pietismus zu gemeinsamer Arbeit an den praktisch-kirchlichen Aufgaben abschloß. Daß sich Hundeshagen diesem Bestreben mit dem wärmsten Interesse anschloß, brauchen wir kaum zu sagen. Wir kommen später darauf zurück. Aber auch das dadurch eröffnete neue Arbeitsfeld genügte Hundeshagen nicht. Als nächste und nothwendigste kirchliche Aufgabe erkannte er die: „christlichen Glauben und christliches Leben in den verfallenen Kirchengebieten vor allem erst wieder zu wecken und zu pflanzen"; und an dieser Aufgabe unmittelbar mitzuarbeiten fühlte er sich gedrungen. Die Mahnung, die er in seinem „Deutschen Protestantismus" an seine Berufsgenossen gerichtet hatte, bei dem Werke der Inneren Mission mit Hand anzulegen, wurde ihm selbst zur unabweisbaren Gewissenspflicht. Und wie er dieser Verpflichtung in der seiner Begabung und Berufsstellung angemessensten Weise nachkommen könne, zeigte ihm eine Aufforderung zu christlichen Lehrvorträgen für gebildete Kreise, welche zuerst von einigen Frauen in Heidelberg, dann von den inneren Missionsvereinen verschiedener Nachbarstädte an ihn gerichtet

[1]) In dem Aufsatz „Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung" u. s. w. in der Neuen Evang. Kirchenzeitung 1863, Nr. 8—23, bes. S. 265—268 wird ein kundiges Auge manche Stellen finden, welche die Eindrücke wiederspiegeln, die der aus der Berner Atmosphäre kommende Hundeshagen einst von der „Kirchlichkeit" seiner neuen Collegen empfangen hatte.

wurde. So hat er in Heidelberg im Winter 1851/52 in engerem Kreise, und dann öffentlich, als Reiseprediger für die gebildeten Gesellschaftsclassen, um Ostern 1852 in Darmstadt und um Ostern 1853 in Mannheim, Frankfurt a/M. und Carlsruhe den unter dem Titel „Der Weg zu Christo“ (Frankfurt a/M. 1853) veröffentlichten [1]) Cyklus von Vorträgen gehalten, der mit besonderer Rücksicht auf die innerhalb der deutschen Bildung herrschenden religiösen Misverständnisse, Vorurtheile und Irrtümer gründlich über den rechten Heilsweg unterrichtet. Noch heute darf man diese einfachen, klaren, kraftvollen, frisch und freimüthig in's Leben und in die Herzen und Gewissen hineingreifenden Zeugnisse von den Grundwahrheiten des Evangeliums als Muster apologetisch-missionarischer Vorträge empfehlen, namentlich sofern darin von dem vollen Ernst des Bußrufes nichts verhalten, aber auch alle in den Anschauungen und Erfahrungen der Zuhörer vorhandenen Anknüpfungspunkte für die evangelische Wahrheit sorgsam aufgesucht und benützt sind. — Neben dieser eigenen Arbeit im Dienst der Inneren Mission, für welche er auch in dem kurz zuvor in die Facultät eingetretenen D. Schenkel damals einen eifrigen Mitarbeiter fand, ließ es sich Hundeshagen angelegen sein, vor den Abwegen zu warnen, auf welche er den Eifer für den Wiederaufbau der zerfallenen Kirche gerathen sah. Mit aller Energie bekämpfte er den Wahn, als ob mit der von der politischen Reaction ausgegebenen Losung „nachdrückliche Geltendmachung der Autorität“ und mit den ihr gemäßen katholisirenden Amtstheorien der evangelischen Kirche aufgeholfen werden könne. Ebenso trat er der überhand nehmenden liturgischen Strömung entgegen, und warnte davor, daß man über der liturgischen Reform des Gottesdienstes die näheren und nöthigeren Aufgaben zurückstelle [2]). In seinen „Meditationen über die religiöse Signatur der Gegen-

[1]) Als Vorläufer hatte er einen dieser Vorträge „Vom wahren Begriff des Glaubens als Triebkraft zur Idealität und vom falschen Idealismus“ (über Hebr. 11, 1) schon in Gelzers Protest. Monatsblättern, Bd. I, S. 13 ff. veröffentlicht.

[2]) Vgl. seine Selbstanzeige der Schrift „Weg zu Christo“ in dieser Zeitschrift 1854, S. 659 ff.

wart" [1]) wandte er sich auch gegen den polternden Eifer des die neuere Theologie gering achtenden Orthodoxismus, der mit dem gediegenen Metall der kirchlichen Dogmen nichts andres zu machen weiß, als äußerlich damit zu hantieren und sie den Leuten gelegentlich an den Kopf zu werfen, statt sie mittelst des von oben her entzündeten Feuers der eigenen religiösen Erfahrung wieder in lebendigen Fluß zu bringen. Dagegen mahnte er zum sorgsamen und liebevollen Achten auf alle Anzeichen der wieder beginnenden Zuwendung des Nationalgeistes zu der christlichen Wahrheit und erinnerte ganz besonders an die von den Theologen meist vernachläßigte Aufgabe, solche Elemente der modernen deutschen Bildung, die aus dem Christentum stammen, aber von ihrem ursprünglichen Boden losgerissen, in ihr entstellt- und verzerrt ja auch zu kräftigen Irrtümern verkehrt worden sind, aufzusuchen, ihre ursprüngliche Gestalt, Kraft und Schönheit aufzuzeigen und sie in den lebendigen Zusammenhang der christlichen Weltanschauung wieder einzufügen.

An diese Aufgabe hat er aber nicht bloß erinnert, sondern er hat sie schon zuvor selbst in ihrem innersten Mittelpunkt in Angriff genommen, und zwar bei einer Gelegenheit und von einer Rednertribüne aus, die seinem männlich-freimüthigen Wort eine besonders eindringliche Wirkung auf die Bildungskreise sichern mußte, für welche es vorzugsweise bestimmt war. Als den Centralgedanken der modernen deutschen Bildung, als den Grundirrtum, auf welchen sich alle ihre einzelnen Verirrungen zurückführen lassen, hatte er nämlich das erkannt, was er mit einem selbst ausgemünzten treffenden Schlagwort den Humanitarismus nannte, d. h. das vom Christentum abgelöste und darum verkehrte und auf den Kopf gestellte Humanitätsideal, wie es besonders von Rousseau in die Welt eingeführt und von unsern Literaturheroen zu einer unsre deutsche Bildung beherrschenden Macht erhoben worden ist, mit allen seinen unheilvollen Consequenzen. Und darum machte er zum Thema der Rede, die er als Prorector am Jahresfest der Ruperto-Carolina, am 22. November 1852 in der Aula der Universität zu halten hatte „die Natur und die ge-

---

[1]) Gelzers Protest. Monatsblätter, Bd. I, S. 255 ff.

schichtliche Entwickelung der Humanitätsidee" [1]). Nachdem er zuerst den Umfang und Inhalt, sowie den Ursprung und Charakter des Humanitätsgedankens im allgemeinen bestimmt, weist er nach, wie die dem vorchristlichen Altertum entweder ganz fremde oder, bei den Culturvölkern, namentlich den Griechen, stark verkümmerte und auch auf dem Boden des Alten Bundes noch nicht allseitig entwickelte Humanitätsidee erst in dem christlichen Glauben an den dreieinigen Gott und insbesondere an den Gottmenschen den Boden zu ihrer vollen Entwickelung und Verwirklichung gefunden hat. Damit war die unermeßliche Culturbedeutung der christlichen Centraldogmen in's Licht gestellt. Hierauf fußend suchte er dann auch die besondere Bedeutung der Kirche für unser sociales und unser höheres Culturleben seinen Zuhörern zum Bewußtsein zu bringen. Die christliche Kirche ist und bleibt für alle Zeiten die eigentliche Trägerin der Humanitätsidee. Der Staat kann dies als Staat seiner Natur nach nicht sein. Auf der Naturbasis eines besonderen Volkstums ruhend darf er auf seinem Gebiet nicht, wie die Kirche, der universalistischen Tendenz der Humanitätsidee Raum lassen; der Kosmopolitismus ist vielmehr geradezu die Verleugnung der echten Staatsgesinnung. Ferner haben die geschichtlich gewordenen Unterschiede und Abstufungen der gesellschaftlichen Stellung ihre große Bedeutung für den Staat; es wäre eine dem Wesen des Staats widersprechende Zumuthung, daß er, gemäß der alle solche Unterschiede nivellirenden Humanitätsidee, seine einzelnen Angehörigen absolut gleich taxiren, wie die Kirche nur auf den allgemeinen Menschenwerth eines jeden schauen, und dem besonderen Werth für den Staat den allgemeinen Werth der menschlichen Persönlichkeit substituiren soll. Und endlich muß im Staat, so wenig auch die Bestimmung desselben in der Handhabung des Rechtes aufgeht, doch das Rechtsprincip ein durch das Ganze durchgreifendes Moment sein, damit der reichen Manigfaltigkeit menschlicher Eigentümlichkeiten der für ihre Selbstentwickelung und

---

[1]) Sie ist nicht nur als Universitätsprogramm (Heidelberg 1852), sondern auch in einer für den Buchhandel bestimmten besonderen Ausgabe (Berlin bei Wiegandt & Grieben 1853), veröffentlicht worden.

Darstellung nöthige Schutz gegen wechselseitige Hemmung und Störung gewährt werde. Die Art aber, wie der Staat seiner Rechtsordnung Geltung verschafft, kann nicht zugleich die Art sein, wie die in dieselbe noch nicht aufgenommenen Momente der Humanitätsidee zur Geltung gebracht werden müssen. Auch in dieser Beziehung muß die für die Kirche naturgemäße Wirkungsweise, d. h. nicht durch Gesetze und äußerlichen Zwang, sondern durch die Macht der Wahrheit über Herzen und Gewissen, ergänzend eintreten, um dem Humanitätsprincip zu vollerer Verwirklichung zu verhelfen. — Nachdem Hundeshagen dann in kurzem Ueberblick die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte verfolgt hat, erinnert er daran, wie, seit die protestantische Kirche zur orthodoxen Wissenschafts- und Staatskirche geworden, die Humanitätsidee, länger als ein Jahrhundert von ihrer kirchlichen Heimathsstätte fast ganz vertrieben, im 18. Jahrhundert sich in die bürgerlich-socialen Lebenskreise, in die Regionen der allgemeinen und Durchschnitts-Bildung geflüchtet und dann in der neueren deutschen Nationalliteratur ein Asyl gefunden hat, in welchem der ursprünglich und wesentlich christlich-kirchliche Gedanke zum allgemeinen Bildungsgedanken erwuchs, aber auch mehr und mehr zu dem Zerrbild des Humanitarismus verderbt wurde. Er schildert die unheilvollen Folgen dieses Humanitarismus, besonders die im staatsbürgerlichen Leben hervortretenden: den alles gesunde politische Leben zerstörenden Kosmopolitismus, den unpraktischen Idealismus, der „immer den zweiten Schritt vor dem ersten thut“, die Ueberwucherung der ethischen Interessen durch die ästhetischen, kurz er zeigt, daß die anthropocentrische Richtung, in welche unsere Culturbewegung gerathen ist, wie für das ewige, so auch für das zeitliche Heil der Nation keine guten Früchte getragen hat, noch tragen konnte, vielmehr mit der Zeit in jeder Beziehung und unausbleiblich das Verderben nach sich ziehen muß; und er bezeugt mit großem Ernst und Nachdruck: die Voraussetzung für die Realisation des Menschheitsideals und für alle echte Bildung sei und bleibe das Christentum mit seinem hochaufstrebenden Idealismus und seinem das Wesen der Sünde und ihre Herrschermacht in der Welt zum vollen Bewußtsein bringenden gewaltigen Rea-

lismus. Die ganze auch durch Frische und Kraft der Darstellung ausgezeichnete Rede, und besonders die ernste und scharfe Kritik der herrschenden deutschen Durchschnittsbildung zeugt davon, wie sehr das Bestreben, welches wir oben als die innerste Seele von Hundeshagens gesamter Wirksamkeit bezeichnet haben, ihn auch da erfüllte, wo er in der Ehrenstellung eines Vertreters der Universität zunächst zu seinen Standes- und Berufsgenossen zu reden hatte. — Er war darum auch ganz der rechte Mann, um auf dem 7. deutsch-evangelischen Kirchentag in Frankfurt a/M. in der Specialconferenz über „die Innere Mission auf der Universität“ (am 25. September 1854) die Verhandlungen mit einem den Nagel auf den Kopf treffenden Vortrag in die rechten Bahnen zu leiten [1]. Als das, was dabei in's Auge zu fassen sei, bezeichnet er den in dem Lehrkörper repräsentirten Gesamtgeist der Universität, die auf ihr herrschende Weltanschauung und Auffassung der Culturaufgabe. Er constatirt dann, daß die viel beklagte Abnahme des höheren wissenschaftlichen Strebens bei den Studirenden und besonders der Verfall der philosophischen Studien hauptsächlich darin begründet ist, daß auch im Schoos der akademischen Lehrkörper selbst die Fachwissenschaften in eine schädliche Isolirung, in eine einseitige Fachdienerei gerathen sind, statt ihrer Bestimmung zur Mitarbeit an den großen menschheitlichen Culturzwecken sich bewußt zu bleiben. Und den tieferen Grund hiervon weist er wieder in dem auch in der Universitätsbildung sich reflectirenden Humanitarismus der deutschen Durchschnittsbildung nach, und in seinen unheilvollen Einwirkungen auf die sittlich-religiöse Weltanschauung, die er hier, jene Prorectoratsrede ergänzend, unter steter, ebenso maßvoller als rückhaltsloser, besonderer Bezugnahme auf das Universitätsleben schildert. Die Aufgabe der Innern Mission auf der Universität faßt er demgemäß kurz darein zusammen, nicht etwa die frühere specifisch-theologische und streng und eng confessionelle, wol aber „die theocentrische Weltanschauung des Christentums wieder zu der ihr gebürenden Geltung zu bringen, entgegen der anthropocentrischen

---

[1] Er ist in Gelzers Protest. Monatsblättern, Bd. V, S. 1—49 veröffentlicht.

des Rousseauismus“ (S. 17). Der weiteren Ausführung können wir nicht in's Einzelne folgen. Wir weisen nur hin auf die ernste Erinnerung an die sittlichen Bedingungen, an welche alle tiefer gehende Erforschung der Wahrheit geknüpft ist; auf die eindringliche Mahnuug daran, daß auch in allen wissenschaftlichen Bestrebungen das christlich-warme Herz für Staat und Kirche, für Volk und Vaterland zu spüren sein müsse, und daß es darum auch für die Männer der Wissenschaft eine unerläßliche Pflicht sei, bevor sie ihre Ideen zu allgemeiner Geltung zu bringen versuchten, wohl zu überlegen, welche praktische Folgen für die bürgerliche und kirchliche Gesellschaft sich daraus ergeben müßten; endlich auf das unumwundene Zeugnis, daß, wenn die Universität nicht bloß den Fachmann mit allerlei Facultätswissen auszustatten, sondern den Menschen zu bilden hat, auch die höheren Universitätsgüter nur erhalten und wieder gewonnen werden können durch die Erneuerung des Gesamtgeistes der Universitäten aus dem Buß- und Glaubensgeiste des Evangeliums. — Bei alledem war aber Hundeshagen weit davon entfernt, etwas von dem zurückzunehmen, was er in seinem „Deutschen Protestantismus“ über die Freiheit gesagt hatte, die der christliche Staat der wissenschaftlichen Entwickelung lassen müsse. Durch staatliche Maßregelungen wollte er die Innere Mission auf der Universität nicht unterstützt sehen. Davon hatte er kurz zuvor in dem nach seinen Anfängen in sein Prorectorat fallenden Kuno Fischerschen Handel, der ihn zu einem ausführlichen Votum „über die Ausdehnung und die Grenzen philosophischer Lehrfreiheit an deutschen Universitäten“ veranlaßte, amtlich Zeugnis gegeben. Es mag hier genügen, zu constatiren, daß er zwar bestimmt die aus dem Wesen des christlichen Staats und einer gesunden Culturpolitik sich ergebenden Grenzen jener Lehrfreiheit anerkannte, auch die Gefahren für das politische und sociale Leben nicht unterschätzte, welche in den praktischen Consequenzen jeder pantheistischen Weltanschauung liegen, daß er sich aber entschieden gegen den von dem badischen Oberkirchenrath bei der Regierung gestellten Antrag, dem Dr. Fischer die venia legendi zu entziehen, erklärte, weil eine solche Maßregel viel zu weit gehe, gegen Fischer unbillig und ungerecht sei und in Anbetracht der Freiheit,

die man den materialistischen Doctrinen gewährt hatte, und der Bedeutung, welche das Hegel'sche System im Culturleben unserer Nation habe, gerechten Grund zu dem Vorwurf gebe, daß in Heidelberg noch immer die Wahrnehmung und Pflege philosophischer Interessen auf eine unverantwortliche Weise vernachläßigt werde. Sein Gegenantrag gieng dahin, daß Dr. Fischer an die ethischen Bedingungen und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Forschung und der akademischen Lehrthätigkeit ernstlich erinnert, und durch Berufung eines tüchtigen Philosophen seiner Wirksamkeit ein angemessenes Gegengewicht gegeben werden solle. Und auch als die badische Regierung gegen die Voten der philosophischen Facultät und des Senates jenem Antrag der Kirchenbehörde Folge gegeben hatte, war Hundeshagen unter denen, welche den Antrag auf eine nochmalige Verwendung des akademischen Senates für Kuno Fischer unterstützten, ohne aber bei der Majorität, die einen solchen Schritt für aussichtslos hielt, durchzudringen.

Daß Hundeshagen auch an den politisch-nationalen Bestrebungen in der schon früher charakterisirten Richtung fortwährend den regsten Antheil nahm, bedarf kaum der Erwähnung. Zwar hat er nie eine öffentliche politische Stellung gewonnen oder auch nur gesucht. Aber seine persönlichen Beziehungen zu manchen hervorragenden Männern, die theils in hohen Staatsämtern, theils im parlamentarischen Leben eine einflußreiche Stellung einnahmen, boten ihm manche Gelegenheit auch in politischen Angelegenheiten mitzurathen und diese und jene folgenreiche Anregung zu geben. Und daneben betrat er auch je und je den Weg publicistisch-literärischer Wirksamkeit. Sein Hauptabsehen war auch hierbei immer darauf gerichtet den Einflüssen des Humanitarismus auf die politischen Bestrebungen, besonders bei seinen national-liberalen Gesinnungsgenossen, entgegenzuwirken. Wir führen nur beispielsweise an, daß er im Juni 1848 in Frankfurt a/M. wiederholte Berathungen mit mehreren Parlamentsabgeordneten, namentlich auch zwei Mitgliedern des Verfassungsausschusses, gepflogen hat, um wo möglich dem Artikel III der deutschen Grundrechte eine Fassung zu geben, welche nicht durch Gewährung schrankenloser Religionsfreiheit die Interessen des protestantischen Kirchentums gefährden

und z. B. den Jesuiten Thür und Thor öffnen sollte; und daß er, als dieser Artikel doch eine rein abstracte, den Boden der deutschen Wirklichkeit ganz verleugnende Fassung erhalten hatte, eine scharfe Kritik desselben in den „Flugblättern aus dem deutschen Parlament" von Bernhardi, Jürgens und Löw 1848, Nr. 9—11 veröffentlichte. — Besonders aber möchten wir an seinen im Februar- und Aprilheft der Gelzer'schen Protestantischen Monatsblätter 1854 [1]), also in einer Zeit, in der die Wogen der Reaction hoch giengen, an die deutsche (Gothaer) Partei gerichteten Zuruf erinnern. Da redet er zu den Männern dieser Partei als einer, dem sie lieb sind „als die Freunde seiner Jugend, lieb als die Genossen seines Mannesalters, lieb als die Träger der Gedanken des Rechts und der Nationalität", als einer, der sich zu ihnen bekennt, obschon sie die am meisten verhaßte Partei von allen seien. Er freut sich, daß sie nicht mehr bloß durch Aufstellung des nationalen Princips, sondern auch durch Anerkennung der nothwendigen Wechselbeziehung zwischen den ökonomischen Grundlagen des Staats und der darauf beruhenden Staatsform und durch Geltendmachung einer Politik des Verstandes, der Interessen, insbesondere der Selbsterhaltung, den reinen Rationalismus auf dem Gebiet der Politik mehr und mehr überwunden und in die Bahn einer gesunden Realpolitik eingelenkt hätten. Aber um so energischer bekämpft er auch in frischem, kräftigem, oft auch derbem Ausdruck, bald mit gewaltigem Ernst, bald mit scharfem Spott und beißender Ironie ihre Vornehmthuerei, ihr verstimmtes, verdrossenes unthätiges Sichzurückziehen von dem Kampfplatz, und vor allem ihre noch fortdauernde Verkennung der religiösen und der tieferen sittlichen Grundlagen des Staatslebens; er wirft ihnen vor, daß in dieser Beziehung sie allein nichts gelernt und nichts vergessen hätten, während die Regierungen und alle andern Parteien, jede in ihrer Art, die Bedeutung der Religion und Kirche für das öffentliche Leben mehr und mehr zu würdigen gelernt hätten, und gibt ihnen immer wieder und wieder die als Schlagwort durch

---

1) Vgl. Gelzers Protest. Monatsblätter, Bd. III, S. 104—119. 213—249.

das Ganze hindurchgehende Wahrheit zu beherzigen, daß „der Mensch nicht vom Brod allein lebt, sondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes geht“. Wenn sie das nicht beherzigten — dies ist sein caeterum censeo —, so werde ihre Zeit nie wieder kommen. Denn die alten Parteibildungen hätten sich überlebt; es gebe nur noch zwei wirklich lebenskräftige Parteien mit dem Wahlspruch: großdeutsch! und kleindeutsch! Die Fahne der einen stehe in der Hofburg zu Wien, die der andern, die Fahne von Erfurt, als „Anwartschaft der Zukunft“ im Schlosse zu Berlin (S. 243). Und dieser Parteigegensatz sei kein bloß politischer, sondern auch ein kirchlich-religiöser, und gehe viel tiefer als der Confessionszwiespalt, welcher die Einigung des deutschen Staats nicht hindern, namentlich auch Katholiken nicht abhalten könne, sich auf den Boden des Kleindeutschtums zu stellen; es sei der Gegensatz zwischen pfäffisch-jesuitischer und christlich-lauterer, inwendiger Christlichkeit und gehe durch beide Confessionen (S. 244).

Gewiß waren es auch nicht bloß wissenschaftliche Motive, aus welchen Hundeshagen den beabsichtigten „Umrissen zur neueren Geschichte des Protestantismus“ in Gelzers Protestantischen Monatsblättern eine Untersuchung über den Katholicismus vorausgehen ließ. Während der Reactionsperiode der 50er Jahre suchten ja trotz der tiefen Demütigungen, welche sich die badische Regierung von der durch die österreichische „Kürassierstiefelpolitik“ kräftig unterstützten Curie gefallen lassen mußte, selbst protestantische Regierungen eine Hauptstütze in dem Autoritätsprincip des Katholicismus und begünstigten darum offen die jesuitisch-romanistischen Bestrebungen. Ja auch in den protestantischen Kirchen gewann die romanisirende, hierarchische Zeitströmung mehr und mehr Boden. Diese Thatsächlichkeiten haben ihn ohne Zweifel mit zur Veröffentlichung jener Untersuchungen bestimmt [1]). Leider brechen dieselben aber schon da ab, wo Hundeshagen die Ausbildung des Katholicismus zum Romanismus darstellen wollte. Die

[1]) Vgl. seinen Rückblick auf jene Thatsächlichkeiten in den Studien u. Kritiken 1864, S. 154 ff.

manuscriptlich in seinem Nachlaß enthaltenen Ausführungen über den „Staatscharakter des Romanismus“ sind meines Wissens nirgends veröffentlicht worden. Ueberaus lehrreich ist aber auch schon die in den veröffentlichten grundlegenden Untersuchungen enthaltene Charakteristik des vom Romanismus noch unterschiedenen, ja unter Umständen ihm gegenübertretenden Katholicismus. Die erste trägt die Aufschrift „Das Katholische im Katholicismus“ [1]). Mit der Unparteilichkeit des Historikers wird hier Hundeshagen dem Katholicismus gerecht, als „dem ersten in's Große gehenden Versuch, die im Christentum objectiv gegebene Wahrheit dem Bewußtsein anzueignen und im kirchlichen Gemeinleben auszugestalten“, zeigt aber auch, wie in diesem ersten Versuch die das Heidentum charakterisirende Grundanschauung von der Heiligung des menschlichen Lebens durch äußerliche Aufprägung der Signatur des Göttlichen in der Sittenlehre, in der Glaubenslehre und in der ganzen Gestaltung des Kirchentums einen durchgreifenden Einfluß geübt hat, und daß gerade hierin das Specifische im Katholischen besteht. In der „einseitigen Zusammenfassung aller Heilswirkung im opus operatum des Sacramentes, in der damit von selbst gesetzten Ueberschätzung des äußerlich formirten und signirten Kirchentums, in dem Uebergehenlassen der ganzen hohen, der Kirche beigelegten Bedeutung auf den Priesterstand, in der auf die Stufe der vorchristlichen Religionen zurückgreifenden schlechthinigen Wiederabhängigmachung des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott von dem zwischen Gott und Menschen vermittelnden Priesterstand — darin liegt der eigentliche Kern, das specifisch Katholische im Katholicismus“ (S. 350). Trotz aller Schätze echt-christlichen Glaubens und christlicher Liebe, welche der Katholicismus bei alledem in seinem Schooße trug, war er selbst unfähig, den nothwendigen neuen Versuch zu machen, das Christentum von einer tieferen Erfassung des evangelischen Princips aus in Lehre und Leben reiner und vollkommener auszugestalten; denn daran hinderten ihn die großen und schweren Gefahren, in welche die ganze eingeschlagene Richtung hineinführen mußte. Diese schildert

[1]) Gelzers Protest. Monatsblätter, Bd. I, S. 333—353.

nun die zweite Untersuchung mit der Aufschrift „das Gefährliche im Katholicismus“ [1]).

Die erste und hauptsächlichste Gefahr, die sich aus „dem System der Signatur“ ergab, war, daß das allem christlichen Kirchentum naturnothwendige Bedürfnis, sich im gesamten Verlauf seiner Entwickelung in wesenhafter Uebereinstimmung mit dem gottgesetzten Anfange derselben zu wissen, im Katholicismus auf falsche Bahnen geleitet wurde. Kraft der Signatur ist der Episkopat in seiner Gesamtheit durch den Vollbesitz des heiligen Geistes sichergestellt gegen die Folgen menschlicher Schwäche in Dingen des Heils. Darum wird a priori die Uebereinstimmung der ganzen unter dem Einfluß und der Hut der Signatur vor sich gegangenen Entwickelung mit dem reinen Anfangspunkt vorausgesetzt; und dies führte nicht nur zu einer unwahren, das Menschliche in der Entwickelung verkennenden Geschichtsbetrachtung und tendenziösen Geschichtsfälschung, sondern auch zu dem falschen Traditionsprincip, kraft dessen die Vergangenheit mit der ganzen Wucht ihrer unvollkommenen Bildungen alle weitere Entwickelung niederdrückt und durch ihren Bann jeden Weg zu einer wirklichen Läuterung und Erneuerung verlegt. „Wie ein unübersteiglicher Wall thürmte sich die geheiligte Ueberlieferung mit dem Ballast ihrer unvollkommenen Bildungen, mit dem Schutt offenbarer Irrtümer, wie scheinfertiger, halbfertiger und unfertiger Gedanken empor, und wurde, je länger, desto mehr zur Scheidewand zwischen dem katholischen Dogma und dem Evangelium, zwischen einem gemachten und dem wahren geschichtlichen Christus, zwischen einer vermeintlichen Heilsoperation und dem echten, alleinigen Weg der Heilsgewinnung (Bd. II, S. 230). — Die zweite Hauptgefahr, welcher der Katholicismus erlegen ist, bestand darin, daß die Signatur, getrieben durch den Widerspruch der geschichtlichen Wirklichkeit und des Augenscheines, es zur Pflicht erhob, das zu glauben und zwar alles zu glauben und auf ihre alleinige Autorität hin zu glauben, was ihrem Interesse entsprach, daß es geglaubt werde (Bd. II, S. 358), und daß damit der dynamisch-qualitative biblische Glaubens-

[1]) Gelzers Protest. Monatsblätter, Bd. I, S. 484—495; Bd. II, S. 213—230 u. 355—380.

begriff in einen mechanisch-quantitativen verderbt, die fides qua creditur zum Begriff des Gehorsams herabgedrückt, an die Stelle der lebendigen Autorität, die nur Christo zukommt, eine todte d. h. weder vor dem intellectuellen, noch vor dem ethischen Geist durch lebenskräftige Wirkungen sich legitimirende menschliche Autorität gesetzt, kurz der Glaube aus einer Kraft, welche Berge versetzt, zu einer Ohnmacht gemacht wurde, welche Berge auf sich herabstürzen und unter ihrem Schutt den Geist vergraben werden und ersticken läßt. Wo aber dieser reine Autoritätsglaube, dieser Glaube des bloßen Gehorsams, eine wirkliche Energie in sich trägt, da liegt nur die neue Gefahr, daß die einseitig religiöse Begeisterung zum Fanatismus wird mit allen seinen das sittliche Leben niederdrückenden und verderbenden Consequenzen, der Abstumpfung des einfachen Wahrheitssinns, der Entfesselung und Heiligung des Hasses, ja eines im Mantel der Liebe einherschreitenden tödtlichen Hasses, mindestens der grundsätzlichen Uebung unleidlichen Gewissenszwangs. Daß trotz aller dieser Gefahren, welche der heidnische Sauerteig des „Systems der Signatur" mit sich bringt, der Katholicismus auch in den schlimmsten Zeiten vermöge einer glücklichen Inconsequenz noch viele Reste wahrhaft christlicher Substanz in sich barg, wird schließlich noch einmal anerkannt, und daß dies nicht in noch größerem Maße der Fall ist, als Folge seiner Ausbildung zum Romanismus bezeichnet.

Eine praktische Veranlassung sich über die Gefahren auszusprechen, mit welchen der Staatscharakter des Romanismus den Staat, die Parität der Confessionen und die evangelische Kirche insbesondere bedroht, erhielt Hundeshagen später, als die badische Regierung auf dem Wege des Concordats ihren Frieden mit Rom zu machen suchte, und trotz der erfahrenen Demütigungen in unbegreiflicher Verblendung und naiver Vertrauensseligkeit in das dort ausgebreitete Garn gieng. In einem auf den concreten Fall sich beschränkenden Aufsatz [1]) zeigte er, daß der in dem Concordatsentwurf festgestellte Huldigungseid des Erzbischofs durch den sonst

[1]) Er erschien zuerst im Evang. Kirchen- und Volksblatt für Baden, dann in besonderem Abdruck unter dem Titel „Das badische Concordat in seiner Rückwirkung auf die Rechtsstellung des evangel. Religionstheiles im Großherzogtum Baden" (Carlsruhe 1860).

ganz ungebräuchlichen Zusatz: „wie es einem Bischofe geziemt" und den darin liegenden Vorbehalt des kanonischen Gehorsams für jeden Conflictsfall illusorisch werde; daß ferner die grundsätzliche Anerkennung des kanonischen Rechts und „der gegenwärtigen vom heiligen Stuhl gutgeheißenen Disciplin der Kirche" eine Preisgebung der Unversehrtheit der Staatsgewalt involvire, und die Protestanten rechtlich in die Lage des Judenknaben Mortara bringen und factisch in einem confessionell so gemischten Lande den schlimmsten Benachtheiligungen in Bezug auf Conversionen, gemischte Ehen u. dgl. aussetzen würde, da nicht einmal der sonst auch in Baden üblich gewesene, die Parität, beziehungsweise die Rechte der evangelischen Confession und Kirche wahrende Vorbehalt gemacht sei; daß endlich auch die fast vollständige Unterstellung der Universität Freiburg unter die Leitung und Aufsicht des Erzbischofs nicht nur die Gewissensrechte der dortigen Professoren schwer beeinträchtige, sondern auch mit der Zeit dem paritätischen Staat eine größere oder geringere Zahl von für seinen Dienst unbrauchbaren Beamten zuführen werde, die sich unter anderm nicht scheuen würden, bei günstiger Gelegenheit die Protestanten durch das Organ der Staatsanwaltschaft mundtodt zu machen.

Wir kehren zurück zu der Mitarbeit Hundeshagens an dem inneren Aufbau der evangelischen Kirche. Es ist früher erwähnt worden, daß er in seinem „Deutschen Protestantismus" die vollere Durchführung des Presbyterial- und Synodalsystems in der evangelischen Kirchenverfassung als ein dringendes Bedürfnis der Gegenwart erklärt hatte. Es war ihm bei seinem Eintritt in den badischen Staatsdienst eine Freude, damit zugleich in eine Landeskirche einzutreten, in deren Verfassung schon seit dem Abschluß der Union im Jahr 1821 presbyteriale und synodale Institutionen aufgenommen waren; war auch die Lebenskraft derselben öfter durch staatliche Eingriffe geschwächt worden und zeigte auch die Kirchenverfassung selbst nicht unerhebliche Mängel, so lagen ihr doch im ganzen richtige Principien zu Grunde, und wenige deutsch-evangelische Landeskirchen hatten sich eines gleichen Maßes freier corporativer Stellung und Verfassung zu erfreuen. Bald erhielt Hundeshagen auch durch seine Wahl zum Kirchenältesten die erwünschte

Gelegenheit, sich unmittelbar an dem Verfassungsleben der evangelischen Gemeinde Heidelbergs zu betheiligen. Um nun aber an seinem Theile dazu mitzuhelfen, daß ein tieferes Verständnis der Bedeutung und der Aufgaben der kirchlichen Gemeindeämter verbreitet, und so eine gesunde Fortbildung der bestehenden presbyterialen Institutionen ermöglicht werde, rief er in Verbindung mit einigen gleichgesinnten Männern die freie Vereinigung von Kirchenältesten und Diakonen aus dem mittelrheinischen Deutschland in's Leben, welche sich seit 1853 eine Reihe von Jahren hindurch in der Pfingstwoche zu Auerbach an der Bergstraße zu brüderlichen Berathungen zu versammeln pflegte. Wie Hundeshagen sein Kirchenältestenamt besonders hoch in Ehren hielt, so hat er sich auch in diesen Versammlungen immer besonders wohl gefühlt, und manche frische vom Herzen kommende und zu Herzen gehende Ansprache gehalten. Diejenige, durch welche der Grund zu einer festeren Gestaltung der Vereinigung gelegt worden ist, gehalten am 7. Juni 1854, ist unter dem Titel „Ueber die Erneuerung des evangelischen Aeltesten- und Diakonenamts" (Heidelberg 1854) veröffentlicht. In einer im besten Sinne des Wortes populär und praktisch gehaltenen Darstellung zeichnet er hier ein anschauliches Bild des Lebens und der Organisation der urchristlichen Gemeinde, vergleicht damit das Gemeindeleben und die Gemeindeverfassung der Gegenwart, und hält auf Grund dessen der evangelischen Kirche und insbesondere den mit dem Aeltestenamt Betrauten die Aufgaben und Ziele vor, welche ihnen durch die gegenwärtigen und die für eine nahe Zukunft in Aussicht zu nehmenden kirchlichen und socialen Verhältnisse gestellt werden. Aus der Einzelausführung möge nur die Bekämpfung des Irrtums, die Aeltesten seien die Vertretung der Gemeinde gegenüber dem Lehramt (S. 53 ff.), und die Auseinandersetzung über die Unmöglichkeit einer schlechthinigen Trennung von Staat und Kirche und andrerseits über die Nothwendigkeit einer bestimmten Sonderung und Abgrenzung der Kirchengewalt, welche dem Landesherrn, überhaupt dem Staat, und derjenigen, welche der Kirche selbst gebüre, und der dadurch erforderten Umbildung des landesherrlichen Summepiskopats (S. 64 ff.) besonders hervorgehoben werden.

VI.

Wie einst in Bern, so war es Hundeshagen auch in Baden von Anfang an ein Anliegen gewesen, sich gründlich über die local-landeskirchlichen Verhältnisse zu orientiren. In der nicht durch Kabinetsordres von oben her gemachten, sondern auf dem gesunden Wege der freien Vereinbarung und unter ausdrücklicher Zustimmung sämtlicher Gemeinden vollzogenen und darum auch in den Gemüthern tief eingewurzelten Union, durch welche die Unterscheidungslehren zwischen Lutheranern und Reformirten aus dem Gebiet der Kirche in das der Schultheologie verwiesen worden war [1]), hatte er sich sofort heimisch gefühlt. Auch fand er ein seit den Kämpfen der 30er Jahre schon bedeutend erstarktes evangelisches Glaubensleben vor, um dessen Weckung unter der Geistlichkeit sich besonders Rothe wesentliche Verdienste erworben hatte, und das mitten unter den Stürmen der Zeit schon auf dem Wege war, die badische Landeskirche von der Herrschaft des Rationalismus zu emancipiren. Aber in den dadurch entstandenen kirchlichen Kämpfen war eine große und allgemein herrschende Unsicherheit über den Bekenntnisstand der unirten Landeskirche an den Tag getreten. Es war wol viel gestritten worden über die Geltung der Symbole und über die Lehrfreiheit; aber noch niemand hatte sich die Aufgabe gestellt diese Streitfrage von historisch-kirchenrechtlichem Gesichtspunkt aus gründlich zu beleuchten. So sah sich Hundeshagen veranlaßt „die alten historischen Grundlagen des Landeskirchenrechtes aufzusuchen und wieder in Erinnerung zu bringen". Die von Ullmann in's Leben gerufenen Durlacher Conferenzen boten dazu die erwünschte Gelegenheit. Auf der 4. und 5. Conferenz (am 23. April und 18. Juni 1851) entledigte er sich jener Aufgabe in zwei Vorträgen. Der erste derselben ist bedeutend erweitert und mit einem Vorwort [2]) und urkundlichen Beilagen ausgestattet

---

1) Vgl. über die Erneuerung des evang. Aeltesten- u. Diakonenamts S. 73; Studien u. Kritiken 1864, S. 156 ff. 175 ff.; Beiträge u. s. w., S. 409. 438.

2) In demselben erneuert er namentlich auch das Gedächtnis des vornehmsten Rathgebers des Großherzogs Carl Friedrich, des frommen und ehren-

unter dem Titel „Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden“, Frankfurt a/M. 1851, erschienen. Es handelte sich hier besonders darum den wahren Sinn des § 2 der badischen Unionsurkunde festzustellen. Herrschend war die Meinung, daß dieser Paragraph, trotz der darin enthaltenen „vollen Anerkenntnis“ des der Augsburgischen Confession und dem lutherischen und Heidelberger Katechismus „bisher zuerkannten normativen Ansehens“, wegen des folgenden Insofern und Insoweit eine Gültigkeit dieser Symbole als Lehrnorm entweder gar nicht, oder doch so zweideutig ausspreche, daß es der unirten Landeskirche an jeder festen Bekenntnisgrundlage fehle. Das „bisher“ bezog man dabei auf die vor Abschluß der Union Jahrzehnte hindurch herrschende Praxis, die man ohne nähere Untersuchung für noch laxer hielt, als sie wirklich war; bei der anerkannten Geltung der Symbole dachte man nur an ihren Protest gegen das specifisch Katholische und an das Princip und Recht der freien Schriftforschung. Und dieser Auffassung glaubte man um so gewisser sein zu dürfen, da

festen Staatsraths Johann Niklas Friedrich Brauer, von dem die wichtigsten Stücke der badischen Kirchengesetzgebung vom Ende des vorigen und vom Anfang unseres Jahrhunderts sämtlich verfaßt sind. Die Bilder von Männern seiner Art, von Männern, die wegen ihrer im Staatsdienst oder im Dienst weltlicher Wissenschaft bewährten Tüchtigkeit auch von der Welt hoch geachtet sind, und dabei Repräsentanten eines gesunden, lebendigen Christenglaubens und in den Zeiten der Aufklärung treue Zeugen des Evangeliums waren, hat Hundeshagen immer mit besonderer Vorliebe seinen Zeitgenossen als Vorbilder vor Augen gestellt. So hat er besonders oft an Veit Ludw. von Seckendorf, an den württembergischen Landschaftsconsulenten Joh. Jakob Moser (vgl. Der Weg zu Christo, S. 90 ff.), und an dessen Sohn, den darmstädtischen Minister Friedrich Carl von Moser erinnert; ebenso hat er auch das Andenken des großen Göttinger Anatomen und Physiologen Albrecht von Haller (geb. in Bern 1708, † 1777) erneuert (vgl. Zur Erinnerung an A. v. Haller und seine Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung in Gelzers Protest. Monatsblättern, Bd. XI, S. 453—471). Auch hat er stets die freundschaftlichen Beziehungen zu christlich-frommen Männern in weltlicher Berufsstellung mit besonderer Liebe gepflegt.

die rationalistische Denkart der meisten (wenn auch nicht der einflußreichsten) Mitglieder der constituirenden Generalsynode von 1821 notorisch war. Auf Grund dieser gemeinsamen Voraussetzungen hatte sich der Parteigegensatz so gestaltet, daß die rationalistische Partei den bestehenden Zustand und damit eine durch kein Symbol beschränkte Lehrfreiheit erhalten wissen wollte, während das Streben der kirchlich gesinnten darauf gerichtet war, eine andere, klarere und festere Bekenntnisgrundlage für die unirte Landeskirche zu gewinnen. Hundeshagen kam bei seinem historisch-urkundlichen Untersuchungsverfahren zu einem ganz entgegengesetzten, beide Parteien überraschenden Ergebnis; und zwar darum, weil er — was ja auch für die kirchenrechtliche Betrachtung allein zuläßig war — voraussetzte: jenes „bisher" dürfe nur auf die urkundliche kirchliche Gesetzgebung bezogen werden. In einer bis auf die Reformationszeit zurückgehenden geschichtlichen Entwickelung der kirchenrechtlichen Bekenntnisgrundlage sowol der altbadisch-lutherischen, als der pfälzisch-reformirten Kirche wies er nun nach, daß man dabei an den kirchlichen Rechtsbestand zu denken habe, welcher durch die noch gültige badische Kirchenrathsinstruction von 1797 und die damit zusammenhängenden Gesetze begründet worden ist, und daß nach diesem das kirchliche Lehramt verpflichtet sei, den namentlich in der Augustana enthaltenen öffentlichen Lehrbegriff der evangelischen Kirche Deutschlands in seiner Reinheit zu verkündigen. Und aus den Acten der Generalsynode von 1821 zeigte er, daß jener § 2 zwar allerdings ursprünglich eine Fassung und Stellung gehabt habe, bei welcher die Absicht darauf gieng, den symbolischen Büchern nur die oben erwähnte beschränkte normative Autorität zuzugestehen (S. 144), daß aber durch die von der gewählten Commission vorgeschlagenen und von der Synode einstimmig angenommenen Abänderungen die Geltung der älteren evangelischen Symbole, namentlich der drei ausdrücklich genannten, als wirklicher Lehrnorm zweifellos festgestellt und durch das „Insofern und Insoweit" keineswegs wieder in Frage gestellt worden sei. — Die rationalistische Mehrzahl der Synodalen hatte freilich ohne Zweifel, als sie den Paragraph in der verbesserten Fassung annahm, kein Bewußtsein über die volle Bedeutung und kirchenrechtliche Trag-

weite ihrer Zustimmung; die Formulirung selbst war auch nicht einfach und klar genug; und die Entwickelung der Kirche und die kirchenregimentliche Praxis hatten bald genug jenen Rechtsboden mehr und mehr verlassen. Aber so weit es sich um die Frage nach dem urkundlichen Recht handelte, konnte in der That nichts gegründetes gegen Hundeshagens Deductionen eingewendet werden; und es gehörte viel Unkenntnis oder übler Wille dazu, wenn Unionsgegner, wie Hengstenberg, sich nicht scheuten, damals von „Hundeshagenscher Täuscherei“ zu reden. — In seinem zweiten Vortrag, der zuerst in der Darmstädter Allg. Kirchenzeitung und dann in besonderem Abdruck unter dem Titel „Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältnisse zur Kirche und den Symbolen“ (Darmstadt 1852) unverändert veröffentlicht worden ist, hatte sich Hundeshagen die Aufgabe gestellt, die Beschränkung der normativen Autorität der Symbole durch das Schriftprincip gegen die in den kirchlichen Kreisen verbreiteten Vorurtheile als eine nothwendige und in der Natur der Sache liegende nachzuweisen. Zuerst wendet er sich gegen das Misverständnis, als ob durch das quatenus der Glaube der Kirche doch wieder als unsicher hingestellt und ihr statt eines unerschütterlichen, im Laufe der Zeiten sich gleichbleibenden Wahrheitsbesitzes nur ein nie zum Ziele kommendes Streben und Forschen nach der Wahrheit zur Grundlage gegeben werde; nach seiner wahren Bedeutung könne das Princip der freien Schriftforschung die aus der Schrift geschöpften Hauptartikel unsrer Bekenntnisse nur bekräftigen; zugleich aber fordre es tiefere Erfassung und vollständigere Ausschöpfung der Schriftwahrheit und damit Weiterentwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs und Neugestaltung desselben aus seinen schriftgemäßen Grundgedanken heraus. — Gegenüber der Besorgnis, daß die öffentliche kirchliche Schriftauslegung durch das Princip der freien Schriftforschung regelloser Willkür preisgegeben werde, führt er zweitens aus: es sei nur ein Misbrauch desselben, wenn der Rationalismus daraus für jeden Einzelnen das Recht ableite, nach seinem subjectiven Ermessen den Lehrbegriff der Kirche zu reformiren und seine abweichende Schriftauslegung den Symbolen

entgegen geltend zu machen [1]). Nicht der Einzelne, zumal nicht der im Lehramt stehende Diener der Kirche messe sich selbst nach Belieben einen freien Spielraum für Lehrabweichungen zu, sondern die Kirche habe ihm denselben abzumessen, ihm Freiheit zu gewähren, dieser aber auch ihre Grenzen zu stecken. Jene Besorgnis aber stamme, den wahren Sinn des Princips vorausgesetzt, nicht aus dem Glauben, sondern aus dem Kleinglauben, und werde auch durch die Erfahrung widerlegt, daß die ernste und gründliche wissenschaftliche Forschung von eingeschlagenen Irrwegen immer wieder selbst zurückgelenkt und die Schriftmäßigkeit der Substanz des kirchlichen Lehrbegriffs anerkannt habe. Endlich widerlegt er noch den Irrtum, daß das quatenus erst eine Erfindung des Rationalismus sei, und erinnert daran, daß es im Wesen des Protestantismus und in den Symbolen selbst begründet und, nachdem es in einer Periode der Symbololatrie abhanden gekommen war, schon durch den Pietismus wieder geltend gemacht worden ist. Sein Ergebnis ist: das Princip der freien Schriftforschung sei als eine „köstliche Perle" zu bewahren, und gegen die Angriffe des Romanismus und des unprotestantischen Orthodoxismus, wie gegen den Misbrauch des Rationalismus mit allen Kräften zu verteidigen (S. 22. 38 ff.). —

Wäre in den kirchlich-gesinnten Kreisen der urkundlich nachweisbare Rechtsbestand ebenso hoch taxirt worden, als ihn Hundeshagen taxirte, so hätten dieselben nunmehr in der That ihre Aufgabe einfach darein setzen können und müssen, das im Jahr 1821 gelegte Fundament des Bekenntnisstands mit allem Nachdruck zu behaupten und auf demselben die als nöthig erkannte Renovation des Kirchenbaus durchzuführen. Darin hätte sie auch die Gegenschrift des Wortführers der rationalistischen Partei, des bekannten Heidelberger Stadtpfarrers Karl Zittel [2]), nur bestärken können; denn wenn diese auch nicht ohne Geschick alles geltend machte, was für die herrschende Ansicht über den Sinn und die Bedeutung

---

[1]) Vgl. darüber auch die „Beiträge" u. s. w., S. 183.

[2]) K. Zittel: Der Bekenntnisstreit in der protestantischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Schrift des D. Hundeshagen, „Die Bekenntnisgrundlage" u. s. w. (Mannheim 1852).

jenes § 2 gesagt werden konnte, so bot sie doch gerade in allen kirchenrechtlichen Ausführungen die handgreiflichsten Blößen dar; weshalb auch Hundeshagen vorerst eine Antwort für überflüßig ansehen konnte, und auch als die Zeit gekommen war, wo die Streitfrage nicht mehr bloß vor dem Publicum zu behandeln, sondern vor dem competenten Forum der Generalsynode zu entscheiden war, im wesentlichen nur die von seinem Gegner ignorirten oder in schiefes Licht gestellten Punkte seiner früheren Rechtsdeduction hervorzuheben und zurechtzustellen, und daneben auseinanderzusetzen hatte, welche Bedeutung der kirchlichen Praxis, wo sie von dem kirchlichen Recht abgewichen ist, zuzugestehen, und welche ihr abzusprechen sei [1]. —

Ein so energisches Bewußtsein von der Bedeutung des urkundlichen kirchlichen Rechtes hatten aber nur ganz wenige. Weitaus die meisten kirchlich gesinnten Männer freuten sich zwar der Ergebnisse Hundeshagens, hielten sie auch im allgemeinen für richtig, konnten aber doch nicht so viel Zutrauen dazu gewinnen, daß sie auf jenes Rechtsfundament, als ein hinreichend festes und sicheres, zu bauen gewagt hätten. Namentlich war dies die Stellung Ullmanns, in dessen Händen seit seiner im Jahr 1853 erfolgten Ernennung zum Prälaten vorzugsweise die Ausführung der nun auch von höchster Stelle gut geheißenen kirchlichen Reformpläne lag. Ich darf die so überaus hoffnungsreich beginnende und so tragisch endende Geschichte dieser Reformbestrebungen und überhaupt die Geschichte der daran sich knüpfenden kirchlichen Kämpfe in Baden als aus andern Darstellungen bekannt voraussetzen [2] und mich darauf beschränken, theilweise in Ergänzung derselben, die Betheiligung Hundeshagens daran, so kurz als möglich, zu charakterisiren. — Ullmann beabsichtigte anfangs — was Zittel

[1] Hundeshagen: Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse in der vereinigten evangelischen Kirche des Großherzogtums Baden. Ein Votum der hochw. Generalsynode zu den Acten gegeben. (Heidelberg 1855.)

[2] Vgl. bes. die Biographie Ullmanns von meinem verehrten Collegen und Freund D. Beyschlag im Jahrg. 1867 dieser Zeitschrift, Ergänzungsheft S. 76 ff. und Christlieb a. a. O., S. 32 ff.

kaum besorgt hatte [1]) — jenen § 2 der Unionsurkunde geradezu abzuändern und durch eine neue, namentlich in Ansehung des Schriftprincips mehr entsprechende Bestimmung zu ersetzen; dagegen machte Hundeshagen zuerst in einer vertraulichen Besprechung und dann in einer im März 1855 abgehaltenen officiellen Vorberathung des Oberkirchenraths mit den Mitgliedern der Heidelberger theologischen Facultät und einigen Notabeln aus der Geistlichkeit die schwersten Bedenken geltend, namentlich das rechtliche, daß die Antastung einer Urkunde, wie es der Unionsvertrag zwischen Lutheranern und Reformirten sei, die Union selbst in Frage stelle, und das praktische oder kirchenpolitische, daß eine unsägliche Verwirrung entstehen müsse, wenn es künftig neben der ungeänderten auch eine geänderte Union geben werde. Trotzdem ließ sich Ullmann nicht abhalten, eine jener Intention entsprechende Vorlage in die Generalsynode von 1855 zu bringen, und erst als sich herausstellte, daß die Bedenken Hundeshagens (welcher als weltlicher Abgeordneter des 7. Wahlbezirks Mitglied der Synode war) auch von mehreren anderen Synodalen, und darunter gerade die rechtskundigsten, getheilt wurden, machte er in der Commission für die Bekenntnisfrage im Namen der Kirchenbehörde das Zugeständnis: da eine wesentliche Abänderung nicht intendirt werde, sondern nur eine Beseitigung derjenigen Elemente des Paragraphen, welche seinen wesentlichen Inhalt verdunkelten und der Misdeutung preisgäben, so wolle man die Ausdrücke Abänderung und Ersetzung ganz fallen lassen und eine Eingangsformel acceptiren, welche die Auffassung zuließ, daß lediglich eine der wahren Meinung des Paragraphen entsprechende Erläuterung gegeben werden solle. Mit diesem Compromiß war jedoch der Gegensatz der beiderseitigen Anschauungen nicht ausgeglichen; er trat sofort wieder hervor, als Hundeshagen und die mit ihm einverstandenen Synodalen, unter denen besonders Rothe als Wortführer in den Vordergrund trat, aus der Prämisse: „es könne und dürfe sich nur um eine getreue und alle wesentlichen Punkte enthaltende Reproduction des Paragraphen in deutlicherer Fassung handeln" die Folgerung zogen, das in dem

[1]) Vgl. a. a. O., S. 67.

Paragraphen so nachdrücklich betonte Princip der freien Schriftforschung dürfe nicht, wie in der Vorlage geschehen war, eliminirt werden. Zwar verstand sich Ullmann — wenn auch halb widerwillig — dazu, im Namen der Kirchenbehörde einen Zusatz zu der proponirten Fassung des Paragraphen anzunehmen, welcher „das Recht des freien Gebrauchs und der im heiligen Geist gewissenhaft zu übenden Erforschung der heiligen Schrift“ anerkannte und solche Schriftforschung allen Gliedern der Kirche, besonders den mit dem Lehramt betrauten, zur Pflicht machte. Allein dieses Zugeständnis fanden Hundeshagen und Rothe nicht ausreichend, weil der Zusatz eine bedenkliche Abschwächung des in jenem Paragraphen so nachdrücklich postulirten Princips und Rechts enthalte, und die Verpflichtung zu einem fleißigen Bibelstudium eine ungehörige Einschaltung sei, für welche im urkundlichen Text des Paragraphen kein Anhalt und auch kein praktisches Bedürfnis vorhanden sei. Gegen Ullmanns Anstoß an dem Ausdruck „freie Schriftforschung“, der viel misbraucht und darum in Verruf gekommen sei, machte Hundeshagen geltend, derselbe stehe einmal in § 2, habe einen guten unverfänglichen Sinn, lasse sich aus dem Wörterbuch der protestantischen Theologie nimmermehr verbannen, und sei nicht etwa bloß im Interesse der freien Wissenschaft, sondern vor allem andern im Interesse der Kirche selbst, zu deren Lebensbedingungen die Freiheit von der zwingenden Autorität ihrer eigenen Tradition gehöre, und aus der praktischen Rücksicht auf die auch in Baden wahrnehmbare Verstimmung gegen das Schriftprincip und auf die daher drohenden Gefahren beizubehalten. Da seine Bedenken bei der Kirchenbehörde und der Mehrzahl der Synodalen keine Berücksichtigung fanden, so gehörte er schließlich zu der kleinen Minorität, welche gegen die Vorlage stimmte[1]).

Andern Vorlagen der Kirchenbehörde konnte Hundeshagen von Herzen zustimmen; besonders dem trefflichen Unionskatechismus[2]),

[1]) Näheres ist zu ersehen aus der amtlichen Darstellung „Die Generalsynode der evang. Kirche im Großherz. Baden vom Jahr 1855“ (Carlsruhe 1856), Bd. I, bes. S. 119 ff. 146 ff. 189 ff.

[2]) Ein unerfüllt gebliebenes Desiderium jedoch siehe a. a. O., Bd. I. S. 337 f.

und der vorzüglichen biblischen Geschichte. Auch den hohen theologisch-kirchlichen Werth der Vorlage über die Gottesdienstordnung erkannte er unumwunden an, namentlich auch daß sie durchaus nichts Römisch-Katholisches enthalte; aber auf's nachdrücklichste mahnte er, die Anhänglichkeit der Gemeinden an die altüberlieferte einfache Gottesdienstform, ihr Mistrauen gegen reichere liturgische Formen und besonders auch die reformirten Interessen, Wünsche und Anschauungen mit richtigem gesetzgeberischem Tact zu berücksichtigen, sich mit der nöthigsten Reform der bestehenden einfachen Gottesdienstordnung zu begnügen, und die über die Anträge der Diöcesansynoden weit hinausgehende ausgeführtere Gottesdienstordnung vorerst nur an die Diöcesansynoden zur weiteren Berathung zu überweisen [1]. Auch hier blieb er aber in der Minorität, und man hatte es nachmals zu spät zu bereuen, daß man seinem wohlgemeinten Rath nicht gefolgt war. — Sehr angelegentlich befürwortete er eine Revision der Kirchengemeinde- und Synodalordnung in Absicht auf vollere und folgerichtigere Entwickelung ihrer presbyterialen Elemente. Als aber die Synode, nachdem sie sich hierfür erklärt hatte, aus seinem in sich zusammenhängenden Reorganisationsentwurf nur eine alle drei Jahre erfolgende theilweise Erneuerung des Kirchengemeinderaths und zwar durch Cooptation statt der bisherigen Wahl durch die Gemeinde herausgriff, erklärte er sich gegen die sofortige Einführung dieser vereinzelten Verfassungsänderung [2]. Endlich fand er auch für seinen Antrag: es solle gegen die Regierung der Wunsch ausgesprochen werden, dieselbe möge in den Concordatsverhandlungen die geforderte einfache Anerkennung des kanonischen Rechtes entschieden zurückweisen und die Rechte der evangelischen Confession ausdrücklich wahren, keine genügende Unterstützung [3].

Die Oppositionsstellung, in welche er sich mehr und mehr hineingedrängt sah, war ihm „höchst peinlich". Seine Eindrücke von den Synodalverhandlungen und deren Ergebnissen hat er später offen ausgesprochen und sein Urtheil dahin zusammengefaßt: Die

[1] a. a. O., Bd. II, S. 541 ff. 557 ff.
[2] a. a. O., Bd. III, S. 647. 654. 657.
[3] a. a. O., Bd. III, S 716 ff.

Synode „hat alle Aufgaben, zu deren Lösung unsere gegenwärtige theologisch-dogmatische und religiöse Bildung ausreicht, trefflich gelöst, dagegen ist sie in allen Materien theologisch-socialer oder theologisch-politischer, mit einem Wort kirchlicher Natur zum Theil sehr weit hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben" [1]). In ihrem Anfang war seine Opposition, die ihm von manchen seiner Freunde, namentlich auch von Ullmann, sehr verdacht wurde, wesentlich durch seine entschiedene Betonung des kirchlichen Rechtes verursacht worden. Bald sollte er Gelegenheit erhalten, sich nach der entgegengesetzten Seite hin als mannhafter Kämpfer für Recht und kirchliche Ordnung zu bewähren. Es ist bekannt, wie die durch das drohende Concordat hervorgerufene Aufregung benützt wurde, um, als die Kirchenbehörde, nach allzulangem Zögern, zu Ende des Jahres 1858 die rechtskräftig gewordene neue Gottesdienstordnung wenigstens in ihrer einfacheren Form einführen wollte, den „Agendensturm" in Scene zu setzen. Mit allen Mitteln demagogischer Agitation wurden Massenpetitionen zusammengebracht, in welchen dem Großherzog zugemuthet wurde, seine Sanction der neuen Agende wieder zurückzunehmen und ihre Einführung zu sistiren. Unter denen, die dieser Agitation mannhaft entgegentraten, stand Hundeshagen in vorderster Reihe, wobei er sich zu seiner großen Freude auch von sämtlichen Mitgliedern der ehemaligen Minorität der Generalsynode unterstützt sah. Es handelte sich ihm nun nicht mehr um eine Cultusfrage, sondern um eine Rechts- und Verfassungsfrage von der höchsten Bedeutung, um die Frage, ob die Kirchenverfassung überhaupt noch Geltung haben solle oder nicht. Er charakterisirte jene Zumuthung als das, was sie wirklich war, als die Zumuthung, einen Gewaltsstreich auszuüben gegen das der Landeskirche in ihrer synodalen Repräsentation verfassungsmäßig zustehende Recht der Gesetzgebung, und die Agitation selbst als offene Verhöhnung und Auflehnung gegen die Autorität nicht bloß der Kirchenbehörde, sondern auch der Generalsynode, die man charakteristisch genug „eine Hand voll Pfarrer und Pietisten" zu

[1]) Hundeshagen, Der badische Agendenstreit (Frankfurt a/M. 1859), S. IV ff.

nennen beliebte, und damit auch gegen die ganze kirchliche Rechtsordnung. Auf's klarste entwickelte er wiederholt die Bedeutung des Rechtes im öffentlichen kirchlichen Leben. Das Recht — so führte er aus — ist in jeder Art von menschlicher Vergesellschaftung derjenige Begriff, von dessen ungeschwächter Geltung ihre Existenz abhängt. Auch die kirchliche Gesellschaft ist an sich eine Rechtsordnung und Rechtsgliederung. Wo man in der Kirche nicht strenge auf die Rechtsordnung hält, und sich selbst daran bindet, auch wenn sie gelegentlich einmal recht unbequem wird, da ist alles Theoretisiren und Reden von einer unabhängigeren und würdigeren Stellung der Kirche ein eitler Traum und alles Eifern dafür ein leeres Vorgeben. Allerdings stehen in der Kirche überall, wo es sich um ihre innersten und Hauptangelegenheiten handelt, die Rechtsforderungen nicht, wie im Staat, in erster Linie; die Strenge des bloßen abstracten Rechtsstandpunktes muß in der Kirchenleitung durch christliche Billigkeit und Weisheit temperirt werden, und der Geltendmachung der Rechtsforderungen muß eine liebevolle, schonende Pädagogie vorausgehen. Aber diese Pädagogie hat ihre Grenzen. Wo ihr nur noch brutaler Trotz und übermüthige Verachtung und Verhöhnung des Rechtes gegenübertritt, da wäre es nicht Weisheit, sondern nur noch Schwachheit, wenn man nicht mit voller Energie die Autorität des Rechtes schützen und sichern wollte [1]). Auf Grund dieser Ueberzeugungen hielt er in dem vorliegenden Falle zwar eine schonende Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse, Gewohnheiten, Vorurtheile und Wünsche der einzelnen Gemeinden bei Einführung der neuen Gottesdienstordnung für zuläßig und rathsam, forderte aber zugleich eine principielle Anerkennung der gesetzgeberischen Autorität der Generalsynode und der Gehorsamspflicht der Gemeinden. Die Entscheidung des Großherzogs und die darauf gegründeten Maßnahmen der Kirchenbehörde entsprachen auch dem, was er gehofft und erwartet hatte. Dagegen schien der Kirchengemeinderath in Heidelberg,

---

1) Vgl. bes. Der badische Agendenstreit, S. X ff. XXXVIII ff. und Sechs Jahre in der Separation, S. 10 f.

Synode „hat alle Aufgaben, zu deren Lösung unsere gegenwärtige theologisch-dogmatische und religiöse Bildung ausreicht, trefflich gelöst, dagegen ist sie in allen Materien theologisch-socialer oder theologisch-politischer, mit einem Wort kirchlicher Natur zum Theil sehr weit hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben"[1]. In ihrem Anfang war seine Opposition, die ihm von manchen seiner Freunde, namentlich auch von Ullmann, sehr verdacht wurde, wesentlich durch seine entschiedene Betonung des kirchlichen Rechtes verursacht worden. Bald sollte er Gelegenheit erhalten, sich nach der entgegengesetzten Seite hin als mannhafter Kämpfer für Recht und kirchliche Ordnung zu bewähren. Es ist bekannt, wie die durch das drohende Concordat hervorgerufene Aufregung benützt wurde, um, als die Kirchenbehörde, nach allzulangem Zögern, zu Ende des Jahres 1858 die rechtskräftig gewordene neue Gottesdienstordnung wenigstens in ihrer einfacheren Form einführen wollte, den „Agendensturm" in Scene zu setzen. Mit allen Mitteln demagogischer Agitation wurden Massenpetitionen zusammengebracht, in welchen dem Großherzog zugemuthet wurde, seine Sanction der neuen Agende wieder zurückzunehmen und ihre Einführung zu sistiren. Unter denen, die dieser Agitation mannhaft entgegentraten, stand Hundeshagen in vorderster Reihe, wobei er sich zu seiner großen Freude auch von sämtlichen Mitgliedern der ehemaligen Minorität der Generalsynode unterstützt sah. Es handelte sich ihm nun nicht mehr um eine Cultusfrage, sondern um eine Rechts- und Verfassungsfrage von der höchsten Bedeutung, um die Frage, ob die Kirchenverfassung überhaupt noch Geltung haben solle oder nicht. Er charakterisirte jene Zumuthung als das, was sie wirklich war, als die Zumuthung, einen Gewaltsstreich auszuüben gegen das der Landeskirche in ihrer synodalen Repräsentation verfassungsmäßig zustehende Recht der Gesetzgebung, und die Agitation selbst als offene Verhöhnung und Auflehnung gegen die Autorität nicht bloß der Kirchenbehörde, sondern auch der Generalsynode, die man charakteristisch genug „eine Hand voll Pfarrer und Pietisten" zu

[1] Hundeshagen, Der badische Agendenstreit (Frankfurt a/M. 1859), S. IV ff.

nennen beliebte, und damit auch gegen die ganze kirchliche Rechtsordnung. Auf's klarste entwickelte er wiederholt die Bedeutung des Rechtes im öffentlichen kirchlichen Leben. Das Recht — so führte er aus — ist in jeder Art von menschlicher Vergesellschaftung derjenige Begriff, von dessen ungeschwächter Geltung ihre Existenz abhängt. Auch die kirchliche Gesellschaft ist an sich eine Rechtsordnung und Rechtsgliederung. Wo man in der Kirche nicht strenge auf die Rechtsordnung hält, und sich selbst daran bindet, auch wenn sie gelegentlich einmal recht unbequem wird, da ist alles Theoretisiren und Reden von einer unabhängigeren und würdigeren Stellung der Kirche ein eitler Traum und alles Eifern dafür ein leeres Vorgeben. Allerdings stehen in der Kirche überall, wo es sich um ihre innersten und Hauptangelegenheiten handelt, die Rechtsforderungen nicht, wie im Staat, in erster Linie; die Strenge des bloßen abstracten Rechtsstandpunktes muß in der Kirchenleitung durch christliche Billigkeit und Weisheit temperirt werden, und der Geltendmachung der Rechtsforderungen muß eine liebevolle, schonende Pädagogie vorausgehen. Aber diese Pädagogie hat ihre Grenzen. Wo ihr nur noch brutaler Trotz und übermüthige Verachtung und Verhöhnung des Rechtes gegenübertritt, da wäre es nicht Weisheit, sondern nur noch Schwachheit, wenn man nicht mit voller Energie die Autorität des Rechtes schützen und sichern wollte [1]). Auf Grund dieser Ueberzeugungen hielt er in dem vorliegenden Falle zwar eine schonende Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse, Gewohnheiten, Vorurtheile und Wünsche der einzelnen Gemeinden bei Einführung der neuen Gottesdienstordnung für zuläßig und rathsam, forderte aber zugleich eine principielle Anerkennung der gesetzgeberischen Autorität der Generalsynode und der Gehorsamspflicht der Gemeinden. Die Entscheidung des Großherzogs und die darauf gegründeten Maßnahmen der Kirchenbehörde entsprachen auch dem, was er gehofft und erwartet hatte. Dagegen schien der Kirchengemeinderath in Heidelberg,

---

[1]) Vgl. bes. Der badische Agendenstreit, S. X ff. XXXVIII ff. und Sechs Jahre in der Separation, S. 10 f.

indem er sich nicht bloß für unveränderte Beibehaltung der bisherigen Gottesdienstordnung (nur mit den Gebeten und Formularen der neuen Agende) entschied, sondern diese auch für die Gemeinden Heidelbergs als die bleibende erklärte, über das Maß der erhaltenen Zugeständnisse hinauszugehen, was Hundeshagen zu einer Verwahrung gegen diesen zweiten Beschluß veranlaßte, wiewol derselbe seinen persönlichen Wünschen entsprach. Die in der Motivirung des Beschlusses enthaltene Anerkennung der Gehorsamspflicht und der durch sie dem Kirchengemeinderath gezogenen Grenzen hielt er nicht für ausreichend [1]). — Indessen sollten bald ganz andere Antastungen der kirchlichen Rechtsordnung folgen. In dem Fall des Concordats errang das gesunde Urtheil der öffentlichen Meinung einen Sieg über die auf einen gefahrvollen Irrweg gerathene Regierung. Es lag in der Natur der Sache, daß die Kirchenpolitik des neuen Ministeriums, welche auf dem Wege der Gesetzgebung eine grundsätzliche Trennung der Rechtssphären des Staats und der Kirche durchführte und den Kirchen dasjenige Maß von Selbständigkeit abgrenzte, welches mit dem Staatsinteresse vereinbar erschien, der evangelisch-protestantischen Kirche mehr Freiheit und Selbständigkeit gewähren mußte, als sie bisher genossen hatte; und die Folge davon durfte natürlich nicht in erster Linie ein Zuwachs an Macht und Rechtsbefugnissen für die Kirchenbehörde, sondern mußte eine weitere Ausbildung der presbyterialen und synodalen Institutionen der Kirchenverfassung sein. Dies wurde allgemein anerkannt, auch von der Kirchenbehörde selbst. Hundeshagen, der jene Wendung der Regierungspolitik mit freudiger Zustimmung begrüßt hatte, fand nur gerade jetzt die durch den Agendensturm veranlaßte Störung der kirchlichen Rechtsordnung doppelt bedenklich und gefährlich, und hielt eine Sühne des gegen sie begangenen Attentats zur Sicherung ihrer Autorität für unabweislich erfordert. Hierin konnte er nur bestärkt werden, als nun die unter Schenkel, Häußer und Zittel zur „Durlacher Partei" organisirten Agenden-

1) In der von Hundeshagen unter dem Titel „Der badische Agendenstreit" (Frankfurt a/M. 1859) herausgegebenen Sammlung der wichtigsten Aktenstücke ist außer dem Vorwort bes. S. 36 ff. u. 49 ff. zu vergleichen.

gegner offen mit ihren weiteren Zielen: Neubesetzung des Oberkirchenraths, Bruch mit der ganzen von der letzten Generalsynode eingeschlagenen Richtung und radicale Umgestaltung der Kirchenverfassung nach einem unkirchlich-ochlokratischen Gemeindeprincip hervortraten. Wie die Verhältnisse dermalen lagen, wünschte er vor allem eine überstürzende Hast vermieden zu sehen, damit nicht in falsche Bahnen eingelenkt, sondern der Weg gesunder Entwickelung der schon fast 40 Jahre bestehenden und vorerst ausreichenden Kirchenverfassung betreten werde. Diesen Anschauungen und Ueberzeugungen gab er Ausdruck theils in den Verhandlungen der als „Bruchsaler Conferenz" den Durlachern gegenübertretenden kirchlichgesinnten Partei über die Verfassungsfrage [1]), theils in einer Beleuchtung der vermittelnden Vorschläge, welche einige kirchlich wohlmeinende Männer in Freiburg in Bezug auf die Verfassungsrevision gemacht hatten [2]). In der letzteren betonte er namentlich auch, daß zur gesunden Fortbildung der bestehenden Kirchenverfassung nichts so unabweisbar nothwendig sei als das überaus schwierige Werk einer Organisation der kirchlichen Ortsgemeinde, eine Ausscheidung der regierenden aus der gottesdienstlichen Gemeinde und eine Aufstellung und Geltendmachung der kirchlichen Qualification für das active und passive kirchliche Wahlrecht [3]). — Hundeshagens Bemühungen blieben ohne Erfolg. Der Durlacher Partei gelang es durch den Einfluß, dessen sie sich bei der Regierung erfreute, Ullmann und Bähr zum Rücktritt zu nöthigen, und dem neu zusammengesetzten Oberkirchenrath einen

---

1) Vgl. Verhandlungen der dritten evang. Conferenz in Bruchsal v. 27. Juni 1860 (Carlsruhe 1860), S. 41 ff. 58.

2) Sie erschien im Evang. Kirchen- u. Volksblatt und in besonderem Abdruck unter dem Titel „Bemerkungen zu einer beabsichtigten Revision der Verfassung der evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden" von einem Kirchengemeinderath im Unterland (Carlsruhe 1860).

3) „Denn — dies ist eine Wahrheit, ohne deren Festhaltung alle Kirchenverfassungsbestrebungen unvermeidlich in die Irre gerathen müssen — nur die unsichtbare Kirche beruht auf dem Glauben allein, die sichtbare immer zugleich auf der Glaubenserweisung." Beiträge u. s. w., S. 351.

ihren Intentionen entsprechenden Kirchenverfassungsentwurf, als Vorlage für eine zu berufende Generalsynode, unter die Hand zu geben. Die schwächste Seite dieses Entwurfs war gerade die Organisation der Kirchengemeinde, auf welche Hundeshagen stets das Hauptgewicht gelegt hatte. Besonders nach dieser Seite hin unterwarf er ihn in den Verhandlungen der Bruchsaler Conferenz einer scharf eingehenden Kritik, deren Ergebnis war: „die vorgeschlagene Art der Gemeindeorganisation gewähre nirgends hinreichende und feste Anhaltepunkte, um das Eindringen nicht bloß zweideutiger und lockerer, sondern selbst entschieden unlauterer und profaner Elemente, ja der widerkirchlichen und widerchristlichen Theile des Publicums in das Gemeinderegiment zu verhindern“ [1]). Auf der Generalsynode selbst aber beabsichtigte er vor allem andern die Maßnahmen zu beantragen, welche er zur Sicherung der Autorität der kirchlichen Rechtsordnung für nöthig hielt. Seit den Vorkommnissen des Agendenstreits war noch mancher Versuch gemacht worden, durch Massendemonstrationen weitere Siege über dieselbe zu gewinnen. Auch waren ungescheut die handgreiflichsten Verfassungswidrigkeiten begangen worden; unter anderem hatte ein Kirchengemeinderath durch förmlichen Beschluß dem Gesetz über seine theilweise Erneuerung durch Cooptation den Gehorsam verweigert; und die Kirchenbehörde war schwach genug gewesen, der Misbilligung dieses Vorgehens eine allgemeine Verfügung folgen zu lassen, durch welche die weitere Ausführung dieses Gesetzes vorläufig sistirt wurde. Auf Grund dieser und ähnlicher Wahrnehmungen wollte Hundeshagen schon bei der Constituirung der Generalsynode beantragen, daß Abgeordnete, welche notorisch solcher Geringachtung der kirchlichen Rechtsordnung sich schuldig gemacht, oder ihr Mandat von Wahlkörpern hatten, die in diesem Fall waren, erst dann zu den Verhandlungen zugelassen werden sollten, wenn sie, beziehungsweise ihre Mandatare, zuvor ihre Reue und ihre Anerkennung der Autorität der kirchlichen Ordnungen förmlich erklärt hätten. — Indessen gelang es der Gegenpartei Hundes-

---

[1]) Vgl. Verhandlungen der 4. evang. Conferenz in Bruchsal v. 15. Mai 1861 (Carlsruhe 1861), S. 4—23.

hagens Wahl zur Synode zu hintertreiben, wobei wieder ein ungesetzlicher Act in der betreffenden Wahlversammlung schließlich den Ausschlag gab. Jener Antrag blieb daher ein bloßer Entwurf und ist als solcher unter dem Titel „Das Recht der einzige Weg zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens“, Darmstadt 1861, veröffentlicht worden. — Als nun auf der Synode von keiner einzigen Stimme der Mangel einer gesetzmäßigen Constituirung der Wahlkörper gerügt und trotz aller Bemühungen einer kirchlich gesinnten Minorität der mit der kirchlichen Vergangenheit brechende Verfassungsentwurf, mit seinem der Auflösung der Kirche in die Welt kräftig vorarbeitenden Gemeindebegriff, angenommen und sanctionirt worden war, sah Hundeshagen sich veranlaßt, „in die neu constituirte Kirchensocietät für seine Person nicht als Mitglied einzutreten“, und sich demgemäß fernerer Betheiligung an dem Verfassungsleben der badischen Landeskirche zu enthalten. Wie schwer ihm ein solcher Schritt sein mußte, ist aus unserer ganzen bisherigen Charakteristik zu entnehmen, und auch von ihm selbst bezeugt worden, als er in der Schrift „Sechs Jahre in der Separation“ (Heidelberg 1867) die Anfrage, ob er eine Wahl zur folgenden Generalsynode annehme, verneinend beantworten mußte. Es war wesentlich seine persönliche Berufs- und Lebensaufgabe, der er diesen Verzicht schuldig zu sein glaubte. Da er nicht etwa bloß als Professor auch über Kirchenrecht und Kirchenverfassung zu lesen hatte, sondern es sich auch in seiner literärischen und kirchlichen Wirksamkeit seit geraumer Zeit zu einem Hauptanliegen gemacht hatte, den Begriff und die Bedeutung des Rechtes im öffentlichen Leben der Kirche, wie des Staates, zu gebürender Geltung zu bringen, so hielt er es für seine Pflicht, seinen Protest gegen eine durch mehrere Rechtswidrigkeiten zur Geltung gekommene und darum nach seiner Ueberzeugung formell nicht rechtskräftige, materiell aber auf dem Wesen der Kirche widersprechenden principiellen Grundlagen ruhende Kirchenverfassung in der nachdrücklichsten und allein noch möglichen Weise aufrecht zu erhalten. Seine persönliche Theilnahme an den weiteren Geschicken der badischen Kirche blieb dabei so lebendig als je; dies hat er nicht nur als erfahrener und umsichtiger Rathgeber im engeren

Kreise der Freunde und Gesinnungsgenossen, sondern auch durch den Entwurf eines geharnischten Protestes gegen die von der Generalsynode von 1867 beschlossene Erklärung der vollen Gleichberechtigung der sogenannten „freieren Richtung“ mit der an den Bekenntnissen festhaltenden, welchen er — wiewol zu spät — der bekenntnistreuen Minorität zu freier Benützung hatte übergeben wollen, und dann mit einem Vorwort und andern Aktenstücken herausgegeben hat [1]), und besonders durch sein standhaftes Ausharren auf seinem Posten, trotz wiederholter lockender Berufungen an andere Universitäten, auch öffentlich documentirt. Und doch war dieser Posten mit der Zeit ein fast unerträglich schwerer geworden. Namentlich war Hundeshagens Stellung in der Facultät eine ganz isolirte. Diese hatte früher (im Jahre 1853) im Hinblick auf ihre innigen Beziehungen zur Landeskirche auf Hundeshagens Antrag eine Gelübdeformel festgestellt, in welcher sie ihre Graduirten auf die Summe der Heilswahrheiten, welche die evangelische Kirche aus dem lautern Wort Gottes geschöpft und in den reformatorischen Bekenntnissen einmüthig niedergelegt hat, verpflichtete. In den Verhandlungen über die Neubesetzung der durch den Tod Umbreits erledigten Professur hatten sich jedoch die übrigen Mitglieder der Facultät von dieser in aller Form genommenen Stellung zu dem kirchlichen Bekenntnis wieder losgesagt, und überhaupt bei dieser und bei mehreren andern Gelegenheiten den von Hundeshagen geltend gemachten kirchlichen Gesichtspunkten keinerlei Rechnung getragen. Namentlich war auch Rothe, der noch im Agendenstreit der Sache des kirchlichen Rechtes warm das Wort geredet hatte, seitdem von der herrschenden Strömung fortgerissen worden. — Aber auch im Kreise seiner kirchlichen Gesinnungsgenossen fand Hundeshagen keinen, der seine Stellung und Haltung zu der seinigen gemacht hätte, und nur wenige, welche dieselbe nicht beklagten. Sie waren der Meinung, daß, nachdem weder das Kirchenregiment, noch die Generalsynode von 1861 für die vorgekommenen

---

[1]) Vgl. Actenstücke aus der Zeit und dem Geschäftskreise der badischen Generalsynode von 1867 in Sachen der Bekenntnisfrage (Wiesbaden 1867).

Rechtswidrigkeiten eine Sühne gefordert, vielmehr sämtliche Abgeordnetenwahlen einfach anerkannt hatte, die Rechtsbeständigkeit der neuen Kirchenverfassung von dem Einzelnen nicht mehr angefochten werden könne, daß man sich vielmehr nun auf den Rechtsboden derselben stellen, von ihm aus nach Kräften die weitere Entwickelung ihrer kirchenwidrigen Principien bekämpfen und diese mit der Zeit wieder durch gesundere zu ersetzen suchen müsse. Wie sie dabei Hundeshagens individuelle Motive für seine andersartige Stellung zu würdigen wußten, so hat er auch keinem andern die seinige verdacht und seine Isolirung ohne Verstimmung und Verbitterung ertragen. Victa causa placuit Catoni, dies Wort hatte einst Gervinus auf den „Deutschen Theologen" angewendet und zum Prognostikon für seine künftigen Lebens- und Berufserfahrungen gemacht [1]); und es hat sich diese Voraussagung in der That in der ganzen kirchlichen Wirksamkeit Hundeshagens in Baden in vieler Hinsicht bewährt. Aber der Glaube urtheilt nicht nach den augenblicklichen äußerlichen Erfolgen und Miserfolgen; eine tiefer eindringende Betrachtung vermag schon in dem seitherigen Entwickelungsgang der badischen kirchlichen Verhältnisse manche von der oberflächlichen Betrachtung übersehenen Früchte der Wirksamkeit des auf seinem isolirten Posten so lange Zeit treu ausharrenden Kämpfers für Recht und Wahrheit zu erkennen; und es wird noch die Zeit kommen, in welcher die von ihm vertretene „gottgeordnete Natur der Sache" in vollerem Maße sich Geltung verschaffen wird.

VII.

Wir haben nun noch die wol auch theilweise durch Motive, die in den kirchlichen Zeitverhältnissen lagen, veranlaßten, aber ihrem Charakter und Zwecke nach eine allgemeinere Bedeutung beanspruchenden wissenschaftlichen und gelehrten Arbeiten Hundeshagens aus der Heidelberger Periode in's Auge zu fassen. Einige in unserer Zeitschrift veröffentlichte gründliche Recensionen mögen nur kurz

1) Beilage zur Deutschen Zeitung 1847, Nr. 38.

notirt sein [1]). Auch seinen Aufsatz „Zur Charakteristik Ulrich Zwingli's und seines Reformationswerkes unter Vergleichung mit Luther und Calvin“ [2]) und seine Abhandlung „Die Stadt und Universität Heidelberg mit besonderer Rücksicht auf die Reformationsperiode und die Zeit der Abfassung des Heidelberger Katechismus“ [3]) führen wir zunächst nur an, als Zeugnisse davon, daß er die einst in Bern gepflegten reformationsgeschichtlichen Studien, und zwar in der früher bezeichneten Richtung, in Heidelberg wieder aufgenommen und weiter fortgeführt hat; die letztere zugleich als Denkmal seiner, auch sonst bekundeten [4]) warmen Liebe zum Heidelberger Katechismus und seiner lebendigen Theilnahme an der in Philadelphia (besonders durch D. Phil. Schaff) veranstalteten 300jährigen Jubelfeier desselben. — Wie die reformationsgeschichtlichen Studien, so hat Hundeshagen ganz besonders auch die in Bern begonnenen Forschungen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche mit besonderer Vorliebe und großem Eifer fortgeführt. Die eminent praktische Bedeutung einer principiellen und historischen Richtig- und Klarstellung dieses Verhältnisses lehrten ja die Zeitverhältnisse immer unverkennbarer: in Baden selbst der Conflict der Regierung mit der Curie, dann die Concordatsverhandlungen und endlich die nicht in jeder Beziehung gelungene gesetzliche Regelung jenes Verhältnisses; nicht minder auch in ganz Deutschland, zumal in Preußen und in Hessen, die in der Reactionsperiode wieder vollzogene starke Verflechtung und Vermischung der kirchlichen und der politisch-conservativen Interessen und jene erst in neuester Zeit als verhängnisvoller Fehler

---

1) Es sind die Recensionen von D. Georg Webers „Geschichte der akatholischen Kirchen u. Secten in Großbritannien“, Jahrg. 1848, S. 169 ff. und von Henke's „Georg Calixtus und seine Zeit“, Jahrg. 1856, S. 673 ff. u. Jahrg. 1862, S. 361 ff.

2) Studien u. Kritiken, Jahrg. 1862, S. 631 ff.

3) In D. Phil. Schaffs „Gedenkbuch der 300jährigen Jubelfeier des Heidelb. Katechismus in der deutsch-reformirten Kirche der Vereinigten Staaten“.

4) In der Anzeige von Sudhoffs „Theologischem Handbuch zur Auslegung des Heidelb. Katechismus“; Studien u. Kritiken 1864, S. 153 ff.

erkannte, ursprünglich vom Liberalismus und seinen abstracten Freiheitsprincipien verschuldete und dann von der politischen Reaction in ihrer Weise geübte Förderung der ultramontan hierarchischen Bestrebungen. Eben wegen dieser ihrer praktischen Bedeutung hat Hundeshagen auch einen Theil seiner bis in die vorchristliche Zeit zurückgehenden Untersuchungen für seine am 22. November 1860 gehaltene zweite Heidelberger Prorectoratsrede verwerthet. Sie handelt nämlich: „Ueber einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche“ [1]). Seine Betrachtung geht vom altrömischen Staatswesen aus, in welchem die Bedeutung der Religion für die bürgerliche Gesellschaft in vollem Maße anerkannt war, und auch noch anerkannt blieb, als die höhere Bildung sich schon ganz von der Volksreligion gelöst und sie zum Gegenstand ihres frivolen Spottes gemacht hatte; denn etwa seit Ausgang der punischen Kriege gehörte zur römischen Staatspraxis die Civiltheologie, d. h. eine Auffassung und Behandlung der Volksreligion lediglich vom Standpunkt des äußerlichen Staatsinteresses. Von einem Verhältnis zwischen Staat und Kirche kann aber erst auf dem Boden des Christentums gesprochen werden. Denn die Idee der Kirche, der Gedanke eines Gemeinschaftslebens auf der Grundlage der Religion ist ein specifisch-christlicher. Er hat zu seiner Voraussetzung, daß die Religion nicht mehr lediglich als eine besondere Manifestation des Nationallebens betrachtet wird. Es ist wesentlich der Drang zur Katholicität, die allgemeine Grundlage des menschheitlichen Geschaffenseins von und zu Gott, die weltgeschichtliche Erlösungsthat Gottes und die dadurch bedingte Unabhängigkeit der christlich-religiösen Gemeinschaft von der Volksangehörigkeit, was die Kirche zu einer vom Staat unterschiedenen Gruppirung und Ordnung des Lebens macht. Die Kirche ist darum ihrer Idee nach darauf angelegt eine civitas, ein in dem Umkreis ihrer besonderen Bestimmung selbständiges Gemeinwesen,

---

[1]) Außer dem Abdruck in dem Universitätsprogramm (Heidelberg 1860) ist sie auch in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I, S. 232 ff. u. 444 ff. veröffentlicht.

gewissermaßen auch ein Staat, ein Reich zwar nicht von, wol aber in dieser Welt zu sein. So ergab sich denn die Aufgabe der Bestimmung und Begrenzung des Wechselverhältnisses zwischen Staat und Kirche. Der Fehler des Katholicismus in seiner Lösung dieser Aufgabe war, daß nach ihm die Kirche der Staat im Staat sein wollte. Sehr lehrreich sind die Ausführungen über die Mittel und Wege, vermöge deren es der römischen Kirche im Mittelalter gelang, diesen Anspruch geltend zu machen. Die Kirchengewalt war bedingt vor allem durch die Bergung der altrömischen Bildung im Schooß der katholischen Kirche, die als Inhaberin der alt-römischen Staatskunst die noch rohen deutschen Völker beherrschte; sodann durch die Begründung der weltlichen Herrschaft des Papstes; endlich dadurch daß auch die Fortbildung der wichtigsten Dogmen sich instinctmäßig in Angemessenheit zu dem politischen Trieb und Bedürfnis der römischen Kirche gestaltet hat. Daß aber das politische System des Papsttums eine Reihe von Jahrhunderten hindurch von der öffentlichen Meinung, ja von einem wirklichen Enthusiasmus der europäischen Völker getragen wurde, das hatte seinen Grund in der Macht des Idealen, wie andererseits der Hauptfehler des Systems in der „Verkennung der inneren Gesetzmäßigkeit des rein nnd wahrhaft Idealen“ lag. „Denn das Ideale begehrt zu herrschen, aber nicht zu guberniren. Es trachtet nach Macht in dieser Welt, aber nicht nach Gewalt. Es verlangt Geltung, aber kein Geld. Es fordert nicht todten Gehorsam, sondern lebendigen Glauben . . Es ist selber der Inbegriff von Zucht, Maß, Gesetz und Ordnung; aber nicht die Vollstreckerin der Züchtigung . . . Kurz es verhält sich wie eine Königin zu dieser Welt und herrscht und muß nach der Herrschaft trachten, aber es wird und darf immer nur herrschen gemäß seiner eigensten Natur, nie dagegen nach einem Gesetz, das einer ihm fremden Ordnung des Lebens angehört.“ (S. 34 f.) — Schließlich wirft der Redner noch einen Blick auf die von dem Protestantismus deutscher Zunge im 16. und 17. Jahrhundert versuchte Lösung der Aufgabe. Wiewol derselbe richtige Blicke in das Wesen und die Natur des Staates gethan hat, ist doch das unter seinen Auspicien zustande gekommene Verhältnis zwischen Staat und Kirche

praktisch und vollends theoretisch seine allerschwächste Seite. Er verfiel in die der katholischen entgegengesetzte Einseitigkeit. Indem nämlich reformirter, wie lutherischer Seits unter dem Einfluß theokratischer Ideen der Staat überwiegend auf religiösen Boden gestellt wurde, kam es dahin, daß für eine Kirche als eigenen socialen Organismus im Grund keine andere Stelle mehr übrig blieb, als die eines dürftigen locus in den Compendien der Dogmatik. — Eine eingehendere principielle Erörterung über das Wesen der theokratischen Staatsgestaltung und ihre verhängnisvollen Folgen für das politisch-nationale und besonders das kirchliche Leben, belegt und bestätigt durch historische Betrachtungen, die sich über das deutsch-lutherische und das schweizerisch-zwingli'sche Kirchen- und Staatsgebiet erstrecken, enthält die Abhandlung „Die theokratische Staatsgestaltung und ihr Verhältnis zum Wesen der Kirche“ [1]). —

In einer derselben Zeit angehörigen Arbeit mit dem Titel „Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft“ [2]) stellte Hundeshagen den Vertretern der theologischen Wissenschaft auch auf's neue klar und eindringlich die Aufgabe vor Augen, an einer dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechenden und ihre selbständige sociale Stellung ermöglichenden Ausgestaltung der Kirchenverfassung mitzuarbeiten; er zeigte die Gründe auf, aus welchen bisher, namentlich von der sogenannten „neueren Theologie“ noch so wenig zur Lösung dieser Aufgabe geschehen sei, und übte eine scharf und tief einschneidende Kritik an den Verirrungen, welche, wo die Aufgabe in Angriff genommen wurde, begangen worden sind und eine glückliche Lösung derselben auch für die Zukunft unmöglich machen müßten. Aus dem reichen Inhalt des Artikels, der — wie noch manche nur in Zeitschriften erschienene Arbeiten Hundeshagens — wieder allgemeiner zugänglich gemacht werden sollte, möchten wir noch besonders hervorheben: die Kritik der

---

1) In Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. 3, Heft 2, S. 232 ff.
2) In Meßners Neuer Evang. Kirchenzeitung, Jahrg. 1863, Nr. 8—23.

Theorie Rothe's über die Auflösung der Kirche in den Staat (S. 184 ff.) und ihre in der letzten Phase von Rothe's kirchlicher Stellung hervorgetretenen praktischen Consequenzen (S. 267. 282. 284); die Mahnung, daß die Kirchengeschichte dazu vorschreiten müsse, ihre Aufgabe nicht bloß von höheren freieren und umfassenderen Gesichtspunkten aus zu behandeln, sondern vor allem auch mit einem aus den Tiefen einer festen kirchlichen Ueberzeugung und Gesinnung geschöpften klaren und durchgebildeten Urtheil in Bezug auf das Concrete des kirchlichen Lebens, in Bezug auf die religiöse Societätsgestaltung ihre Existenzbedingungen und Lebensgesetze und die Manigfaltigkeit ihrer Formen (S. 358 ff.); und endlich die Schlußmahnung an die Pflicht und Nothwendigkeit, daß theologischerseits die Bedeutung des Kirchenrechts mehr anerkannt und dasselbe zum Gegenstand gründlicheren Studiums gemacht werde (S. 360 ff.).

Im darauf folgenden Jahr hatte Hundeshagen die Freude, seinerseits der in diesem Artikel in Erinnerung gebrachten Aufgabe nachkommen zu können durch die Veröffentlichung seines umfangreichen Werkes: „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus“, I. Band, Wiesbaden 1864 [1]). Ohne alle Frage enthält dieses Werk seine gereifteste und in wissenschaftlicher, wie in praktischer Beziehung bedeutsamste theologische Leistung; namentlich hat es im Vergleich mit dem „Deutschen Protestantismus“ eine ungleich breitere und tiefere Grundlage gelehrter Studien und bekundet die reiche Fülle kirchlicher Erfahrung, welche der Verfasser unterdessen gemacht und die umfassende Aus- und Durchbildung seiner kirchlich-theologischen Ueberzeugungen in das Detail ihrer concreten Anwendung auf das kirchliche Leben und die Entwickelungsgeschichte der protestantischen Kirchen. Es sind drei Abhandlungen, von welchen jede ein Ganzes für sich bildet, die aber auch untereinander innerlich und planmäßig verbunden sind zu einer Entwickelungsgeschichte der Hauptmomente, welche die Kirchenverfassung

1) Vgl. Hundeshagens Selbstanzeige in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1865, S. 188 ff.

des Protestantismus deutscher Zunge in ihren frühesten Stadien und in beiden Confessionen bedingt und bestimmt haben. Die erste hat die Aufschrift: „Das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und dem unterschiedenen Einfluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus“ (S. 1—123). Ihr Hauptzweck ist die Aufdeckung des tieferliegenden Grundes, aus welchem unserm protestantischen Kirchenwesen meist noch eine normale gesellschaftliche Gestalt mangelt, und die protestantische Theologie die ihr in dieser Beziehung gestellte Aufgabe verabsäumt hat. Dabei geht der Verfasser von der Lehrbildung des Protestantismus aus, um den Zusammenhang derselben mit der Kirchenbildung nachzuweisen, und so eine theologische Ergänzung der besten, von Juristen geschriebenen Darstellungen der Kirchenverfassungsgeschichte zu liefern. Er findet jenen Grund darin, daß der Protestantismus durch seine Grundanschauungen und Grundbegriffe zwar das Recht und die sittliche Freiheit des menschlichen Subjects in wohlbegrenztem Maße principiell geltend gemacht, dann aber doch wieder durch unrichtige Bestimmungen über das Verhältnis des Subjects zu der kirchlichen und religiösen Objectivität verkümmert, niedergehalten und auf manchen Punkten fast erdrückt hat; und dies deshalb, weil sich statt der echt christlichen und echt protestantischen Synthese der religiösen und der ethischen Welt- und Lebensanschauung, in Nachwirkung des nicht ganz ausgefegten katholischen Sauerteigs, die religiöse Weltanschauung mit einer die sittliche zurückdrängenden und niederdrückenden Einseitigkeit geltend gemacht hat. Dies wird an den altprotestantischen Lehren von der Erbsünde und von der Prädestination und besonders an der lutherischerseits im Sacramentsstreit stattfindenden Wiedereinführung eines mechanisch-quantitativen, todten Autoritätsglaubens neben dem echt-biblischen dynamisch-qualitativen Glaubensbegriff nachgewiesen. — In der zweiten Hälfte wird dann gezeigt, wie jenes Uebergewicht der religiösen Weltbetrachtung über die sittliche Weltstellung des Subjects, wo sie nicht durch die staatliche Verfolgung der „Kirchen unter dem Kreuz“ ein Gegengewicht erhielt, eine normale Ausbildung des Gemeindeprincips und des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hindern mußte,

und von Wittenberg und noch mehr von Zürich aus zu theokratischen Staatsgestaltungen geführt hat. Hier werden nun in weiterer Ausführung der oben erwähnten im 3. Jahrgang der Dove'schen Zeitschrift veröffentlichten Abhandlung das Wesen und die Wirkungen der theokratischen Staatsgestaltung nach allen Richtungen hin untersucht, und namentlich die Trübungen und Verfälschungen hervorgehoben, welche die Wesensattribute der Kirche, die Einheit, Heiligkeit und Katholicität im theokratischen Staatswesen zum Schaden von Kirche und Staat erfahren müssen. So wird die hohe Bedeutung einer richtigen Sonderung von Staat und Kirche in's Licht gestellt. Aber auch die in den äußeren geschichtlichen Verhältnissen liegenden Förderungen der Entwickelung theokratischer Staatsgestaltungen und der dazu mitwirkende Einfluß des Staatsbegriffs Augustins auf die Reformatoren finden gebürende Berücksichtigung. Als schärfste Ausprägung der Idee des theokratischen Staats wird dann Zwingli's Theorie und Praxis charakterisirt, wobei zugleich der wahre Sinn der 42. Schlußrede desselben gegenüber den Misverständnissen und Anklagen Stahls eingehend erläutert wird. Schließlich wird noch eine, so viel nöthig erschien, auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückgreifende Uebersicht über die Geschichte der unter der theokratischen Staatsgestaltung besonders verkümmerten und verleugneten Gewissens- und Bekenntnisfreiheit gegeben, eine Uebersicht, in der natürlich die stärksten Schatten auf den Zwinglianismus und Calvinismus fallen, und Luthers freiere und gesundere Grundsätze in vortheilhaftes Licht treten mußten, das jedoch durch seine praktischen Zugeständnisse an die theokratischen Anschauungen über Religionsfreiheit wieder temperirt wird. Die Uebersicht und die ganze Abhandlung schließt mit der Charakteristik der ganz in die theokratische Richtung einlenkenden kirchenregimentlichen Theorie und Praxis des orthodoxen Luthertums (Abrah. Calov und Bened. Carpzov). —

Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstand: „Das Reformationswerk Ulrich Zwingli's oder die Theokratie in Zürich" (S. 127—297). Mehrere Motive bestimmten den Verfasser sie hier einzufügen. Sie stellt zunächst den geschichtlich frühesten

von allen protestantisch-kirchlichen Organisationsversuchen dar. Sodann hat sie es mit dem ausgeprägtesten Musterbeispiel theokratischer Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche (so ausgeprägt, daß weniger ein Aufgehen der Kirche in den Staat, als ein Aufgehen des Staats in die Kirche stattgefunden hat) zu thun. Hier konnte also das Wesen des theokratischen Ideals nach allen Seiten hin geschichtlich veranschaulicht werden; hier treten seine eigentümlichen Vorzüge, hier aber auch seine verhängnisvollen und gefährlichen Irrtümer, die es zu einer echten Kirchenbildung nicht kommen lassen, klarer als in irgend einem andern Beispiel der Geschichte an's Licht, so daß dies Geschichtsbild zum lauten, bis in die Gegenwart hereinschallenden Warnungsruf wird. Zu diesen im Gesamtplan des Werkes liegenden Motiven kamen noch die weiteren, daß gerade Zwingli und sein Reformationswerk aus schon oben berührten Gründen großer Verkennung und noch bis in die neueste Zeit hinein den ungerechtfertigsten Anklagen (namentlich seitens Stahls) ausgesetzt war, und endlich daß Hundeshagen an einem in sich abgerundeten, ausgeführteren Geschichtsbild veranschaulichen wollte, wie die Kirchengeschichte gemäß ihren von ihm wiederholt in Erinnerung gebrachten höheren Aufgaben und Zielen ihren Stoff zu behandeln habe. Jedoch will er keine eigentliche Biographie Zwingli's geben, und noch weniger eine umfassende Darstellung seines theologischen Systems; vielmehr geht er darauf aus, ihn als Reformator zu charakterisiren, der es — anders als Luther — von Anfang an nicht bloß auf eine Lehrreformation, sondern vor allem auch auf eine neue Kirchenbildung abgesehen hatte, und zu zeigen, wie er für dieses Werk durch seine persönlichen Eigenschaften, seine Erziehung und Bildung ausgerüstet war, und darin durch die gesamten nicht bloß kirchlich-religiösen, sondern auch politischen und socialen Verhältnisse der Schweiz und besonders des Cantons Zürich in außerordentlichem Maße unterstützt wurde. — Der ganzen Ausführung liegt die im Jahrgang 1862 dieser Zeitschrift veröffentlichte Abhandlung zu Grunde, die aber hier zu der nach Inhalt und Form vollendetsten kirchenhistorischen Leistung Hundeshagens ausgeführt und abgerundet ist. So sehr er Luthers Größe zu würdigen und lebendig

zu veranschaulichen weiß [1]), so warm und liebevoll hebt er den eigentümlichen Vorzug Zwingli's und seines Reformationswerkes hervor: seine sociale Sinnesweise, seine innere Unabhängigkeit von der Autorität der römischen Kirche, sein Aufbieten aller Mittel, um die Gläubigen bis auf die letzte Faser aus dem verderblichen Zusammenhang mit dem bisherigen Kirchentum loszureißen, sein Absehen auf eine nicht bloß unsichtbare, sondern in einer sich selbst regierenden Gemeinde sichtbar sich darstellende Kirche, endlich das Bestreben, das Christentum inmitten einer großen Krise des politisch-socialen Lebens unmittelbar zur Lebensordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, und alle Gläubigen in dieses große Gemeinschaftsinteresse zu verflechten und zur lebendigen Activität für dasselbe heranzuziehen. Aber nicht minder klar und bestimmt treten die mit letzterem Bestreben verbundenen, aus dem theokratischen Ideal folgenden Fehler in dem gezeichneten Geschichtsbilde hervor. Wir sehen, wie Zwingli durch die Verhältnisse Schritt für Schritt weiter getrieben wird auf der verhängnisvollen Bahn der theokratischen Idee, bis zuletzt die Katastrophe, in welcher dieser Kriegsheld der Reformation tragisch enden sollte, unvermeidlich geworden ist; diese Katastrophe (von Kappel) selbst aber erscheint uns als ein Läuterungsfeuer, aus welchem Zwingli's Reformationswerk gereinigt und erneuert wieder hervorgeht. So wird uns die ganze Geschichte Zwingli's als eine große Tragödie vor Augen geführt, der es auch an einem versöhnenden und das sittliche und ästhetische Gefühl befriedigenden Abschluß nicht fehlt.

Die dritte Abhandlung erörtert „die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung“ (S. 301—546). Sie beginnt mit einer überaus lehrreichen kritischen Uebersicht über die älteren und besonders die viel eingehenderen neueren Versuche von Schweizer, Baur, Schneckenburger, Güder u. a. den principiellen Unterschied zwischen dem lutherischen und dem reformirten Prote-

[1]) Vgl. die treffliche Parallele zwischen beiden Reformatoren, S. 167 ff., auch S. 296 u. 393.

stantismus zu ermitteln, und begründet dann in weiterer Verfolgung des von den beiden letztgenannten Forschern eingeschlagenen Weges die Ansicht: der Grundunterschied liege in dem Vorherrschen thätiger Zustände in der reformirten, ruhender in der lutherischen Frömmigkeit, in der dort überwiegenden Actuosität in Kirche und Politik und der hier überwiegenden Innerlichkeit und Passivität; und die hieraus sich ergebende verschiedene Stellung zu der kirchlich-socialen Aufgabe habe den wesentlichsten Einfluß auf die beiderseitige Ausbildung der wichtigsten Unterscheidungslehren geübt. — Als principielle Grundlage für die weitere Darstellung folgt dann eine eingehende Erörterung über die wesentlichen Prädicate der Kirche: Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit, besonders rücksichtlich ihrer kirchenpolitischen Bedeutung d. h. ihrer Anwendbarkeit und richtigen Anwendungsweise auf die sogenannte sichtbare Kirche, die Kirchensocietät. In ausführlicher historisch gehaltener Darstellung wird hierauf das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Confessionen zu den in jenen Prädicaten enthaltenen Lebensgesetzen der Kirche geschildert. Nicht die besondere Vorliebe des Verfassers für die reformirte Kirche und eine tendenziöse Sammlung und Verwerthung einzelner die lutherische Kirche in ungünstiges Licht stellender Thatsachen, sondern der Gegenstand der Untersuchung und der aus jener Grundverschiedenheit sich ergebende gesamte historische Thatbestand brachte es mit sich, daß hier die schwächsten Seiten des Luthertums, seine beklagenswerthesten Ausschreitungen offen aufgedeckt und gerügt werden, reformirter Seits dagegen die Lichtseiten mehr hervortreten mußten.

Hundeshagen zeigt, daß „der andere Geist" Zwingli's und der Reformirten, der in mancherlei zum Theil gehäßigen Vorwürfen näher bezeichnet worden ist, auf den tiefsten Grund gesehen, nichts anderes ist als der kirchlich-ethische Geist des Zwinglianismus in seinem Gegensatz zu dem theologisch-dogmatischen Geist der Lutheraner. Bei den letzteren sind darum auch in viel höherem Maße, als dort, die theologischen Schulinteressen mit den kirchlich-religiösen verwechselt worden, was zu einer den Begriff der Katholicität schwer beeinträchtigenden Ueberspannung der Idee der Lehreinheit und zur immer stärkeren Zurückstellung und Vernach-

läßigung der Idee der Heiligkeit der Kirche, auf deren praktische Geltendmachung in der sichtbaren Kirche schon Luther fast ganz verzichtete (S. 382 ff. Anm.), geführt hat. Als Beleg für beides wird namentlich der steten Friedenswilligkeit und dem Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft auf reformirter Seite die „Haderhaftigkeit“ auf der lutherischen Seite gegenübergestellt, die sich schon bei Luther selbst bis zu einer schrecklichen Verfluchung der Liebe, „die erhalten wird mit Schaden und Nachtheil der Lehre“, verirrte (S. 435), und unter dem Einfluß der nachmaligen verderblichen Lutherolatrie den tieferen sittlichen Geist und das Bewußtsein seiner Anforderungen an die kirchliche Gesellschaft wenigstens in den leitenden, tonangebenden Kreisen immer mehr abgeschwächt hat [1]). In Folge von alledem konnte es, wie in detaillirter historischer Ausführung gezeigt wird, auf lutherischer Seite wol zu Kirchentümern, nicht aber zu wirklichen gesellschaftlichen Kirchenbildungen kommen. — Zum Schluß wirft der Verfasser noch einen Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Luthertums in Deutschland. In der vom älteren Protestantismus auf die kirchlichen Verhältnisse und Aufgaben der Gegenwart überleitenden Ausführung begegnet man, wie auch schon in der früheren Er-

[1]) Daß die Excesse jener „Haderhaftigkeit“ vorzugsweise als Belege für die gewohnheitsmäßige Hintanstellung des Heiligkeitsprädicats der Kirche seitens der Lutheraner angeführt werden, hängt mit der centralen Stellung zusammen, welche der Liebe und der Liebesübung früher (S. 386 ff.) in dem Umkreis des Begriffes der persönlichen Heiligkeit (im Unterschied von der dinglichen) angewiesen worden ist. Ich kann jedoch nicht verhehlen, daß eine so enge und unmittelbare Verknüpfung der Bruderliebe mit der Heiligkeit, wie sie Hundeshagen statuirt, nach meinem Dafürhalten eine correcte Fassung des letzteren Begriffs und eine gleichmäßige Geltendmachung aller seiner Hauptmomente unmöglich macht, und daß eine richtigere Fassung desselben auch das Verhalten der Lutheraner zu diesem Wesensattribut der Kirche noch unter andere Gesichtspunkte und in ein günstigeres Licht stellen müßte. Ich muß mich hier auf die Andeutung beschränken, daß der Begriff der Heiligkeit, und zwar auch der persönlichen, zunächst und unmittelbar sich negativ auf das Verhältnis zur Welt und positiv auf das Verhältnis zu Gott und zu seinem Wort, seinem Geist, seinem Reich, seiner Ehre u. s. w. bezieht, und erst abgeleiteter Weise auf das Verhältnis zu den Brüdern.

örterung über das Einheitsprädicat der Kirche (S. 374—381), mancher Wiederaufnahme dessen, was der Verfasser schon im „Deutschen Protestantismus“ und in den Erörterungen über die Humanitätsidee ausgesprochen hatte. Daran schließt sich aber eine eingehende Nachweisung der Schwächen des heutigen Protestantismus überhaupt und des modernen Luthertums insbesondere in Bezug auf die kirchlich-sociale Organisationsfähigkeit an. Innerhalb des Luthertums werden dabei den Unionslutheranern die specifischen Lutheraner gegenübergestellt, und als Hauptfractionen derselben Abendmahlslutheraner, Amtslutheraner und Autoritätslutheraner unterschieden. In der scharfen Verurtheilung der beiden letzteren konnte sich der Verfasser vielfach auf das Urtheil der ersteren berufen. Zuletzt weist er auf die unumgänglichen Vorbedingungen für das Zustandekommen einer kirchlichen Verfassung in der deutsch-lutherischen Kirche hin: die innere ist nicht etwa das Aufgeben des specifisch-lutherischen Dogma's, wol aber das Herrschendwerden jenes einst von Luther so wenig begriffenen, jetzt aber auch bei Tausenden von echten und gesunden Lutheranern zu findenden „andren Geistes“ in der Vertretung desselben; und die äußeren sind die richtige Sonderung der Gebiete von Staat und Kirche und die dadurch erforderte Umbildung des bisherigen Summepiskopats. — Im Rückblick auf die dritte Abhandlung können wir den Wunsch nicht unterdrücken, es möchten sich doch die lutherischen Brüder trotz aller scharfen und wol auch einseitigen Urtheile über das alte und das moderne Luthertum durch dieselbe doch allgemeiner zu der Ueberzeugung führen lassen, daß unserer deutsch-lutherischen Kirche, bei allen ihren hohen Vorzügen und Gnadengaben, wirklich eine ἐπιστροφή von einem schon seit dem Sacramentsstreit eingeschlagenen Irrweg noththut, und daß an der erneuerten Steigerung des confessionellen Gegensatzes innerhalb der evangelischen Kirche zu der alten Schroffheit, sehr wesentlich das mit Schuld ist, daß das kirchliche Handeln, Reden und Schreiben nur allzuwenig unter die Zucht des Bußgeistes gestellt wird. — In dem ganzen Werke hat Hundeshagen — das werden auch kirchliche Gegner anerkennen — viele neue Einblicke in die unterscheidende Eigentümlichkeit der beiden protestantischen Hauptconfessionen eröffnet,

wie er früher im „Deutschen Protestantismus“ das Wesen der
Reformation überhaupt wieder tiefer erfassen lehrte. Und solch
vollere Erkenntnis der beiderseitigen kirchlichen Eigentümlichkeit muß
für die Ueberwindung der traurigen Zerspaltenheit und Zerrissenhei
unserer deutsch-evangelischen Kirche gute Früchte tragen.

Besonders aber bietet das Werk eine Fülle von principielle
und historischen Belehrungen zur gründlichen Orientirung über ein
richtige Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche un
über eine dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechende Kirchen
verfassung, die hoffentlich für die Lösung dieser brennenden Aufgabe
unserer Zeit nicht fruchtlos bleiben.

Schließlich mögen noch einige kleinere Arbeiten aus der Heidel
berger Periode Erwähnung finden. Seinem früh heimgegangene
Freund und Collegen Matthias Schneckenburger ha
Hundeshagen seine Pietät und Hochschätzung nicht bloß i
dem Artikel Schneckenburger in Herzogs Realencyklopädie,
sondern auch durch die mit manchen Opfern verbundene Rettung
und theilweise Veröffentlichung seines literärischen Nachlasses be-
wiesen [1]). Er selbst hat daraus „Beiträge zur Erklärung des
Briefs an die Philipper“ in der Deutschen Zeitschrift für christl
Wissenschaft, Jahrg. 1855 und die „Vorlesungen über die Lehrbe
griffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien“ (Frankfurt 1863
herausgegeben. Einen von ihm mitgetheilten Artikel eines werthe
Collegen im Jahrg. 1866 dieser Zeitschrift leitete er mit einige
Bemerkungen ein. Die Ereignisse des Jahres 1866 verfolgte e
mit tiefinnerlichem persönlichem Interesse. Zwar war er währen
der Conflictszeit an der rücksichtslosen Energie der preußische
Regierung, wie so manche andere, irre geworden, und seufzte no
kurz vor der Kriegserklärung darüber, wie schwer dieselbe es de
„treuen Eckarten“ draußen im Reich jetzt mache, Preußens son
so gute Sache zu führen. Aber zwischen Preußen und Oesterrei
konnte es für ihn nicht erst eine Wahl geben. Mit der lebhafteste
Freude begrüßte er jeden Sieg der preußischen Waffen, und au
vollem Herzen sagte er Gott Preis und Dank, als ein Fried

---

[1]) Derselbe ist jetzt größtentheils in der Predigerbibliothek in Bern deponir

geschlossen war, „der unser deutsches Vaterland so groß und stark macht und von so vielen innern Uebeln befreit". Er jubelte über das Wort „Indemnität" in der preußischen Thronrede, wie über die politische Weisheit und Mäßigung, welche den deutschen Bundesstaat vorerst durch die Mainlinie begrenzte. Aber der Erfüllung seiner politischen Hoffnungen mußte er auch ein schweres persönliches Opfer bringen. Im Gefecht bei Laufach (Aschaffenburg) war eines der ersten von einem preußischen Geschosse hingestreckten Opfer sein ihm sehr nahestehender, durch und durch preußisch gesinnter Freund, der Hauptmann Königer aus Darmstadt, ein durch seine politische Haltung und seine militärische Tüchtigkeit ausgezeichneter Mann und ein von lebendigem kirchlichem Interesse erfüllter echter Laienpresbyter. Ihm hat Hundeshagen in einem im Augustheft der preußischen Jahrbücher von 1866 veröffentlichten Nekrolog ein des Mannes und seines tragischen Geschickes würdiges Ehrendenkmal gesetzt. — Endlich ist auch noch ein nach Form und Inhalt gleich anziehender Vortrag über die „Religiösen Zustände und Stimmungen in der griechisch-römischen Welt zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums" zu verzeichnen, den Hundeshagen am 8. Januar 1867 in Darmstadt gehalten, und in welchem er ausgeführt hat, daß auch die Religions- und Culturgeschichte dem apostolischen Wort: „als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn" Zeugnis gibt.

VIII.

Die im Herbst 1867 erfolgte Uebersiedelung nach Bonn war für Hundeshagen eine Erlösung aus einer sehr drückend gewordenen Situation; und doch war es ihm recht schwer geworden über das Bedenken hinwegzukommen, ob die Pflicht gegen die badische Landeskirche nicht auch jetzt noch das Ausharren auf seinem Posten fordere. Nun wurden ihm noch einige Jahre friedlichen Wirkens im akademischen Lehrberuf und wohlthuenden Verkehrs mit befreundeten Collegen beschieden. Auch nahm er an verschiedenen Pfarrconferenzen theil, hielt um Ostern 1868 noch einmal öffent-

liche Vorträge in Barmen, Düsseldorf und Darmstadt, und wurde im September desselben Jahres von der Facultät zur rheinischen Provinzialsynode in Neuwied deputirt, deren Verhandlungen ihn in so hohem Maße ansprachen, daß er die Zeit derselben „zu den angenehmsten und erhebendsten Episoden seines Lebens" rechnete, und versicherte, er verstehe nun erst recht, warum die rheinische Kirche ihre Verfassung wie ein Palladium hoch halte. Seine Kraft war aber schon gebrochen, und erhielt im folgenden Jahr durch ein langes körperliches und gemüthliches Leiden einen neuen Stoß. Noch einmal lebte er zwar neu auf in der begeisternden Freude über die einmüthige Erhebung des gesamten deutschen Volkes gegen den welschen Uebermuth, über die glorreichen Siege der deutschen Waffen und über die herrliche Erfüllung seiner Jugendträume durch die Begründung des deutschen Reichs und preußisch-protestantischen Kaisertums. Neben mancherlei persönlicher Betheiligung an den die Leiden des Krieges lindernden vaterländischen Liebeswerken, trat er auch öffentlich noch einmal hervor, um in der Kölner Zeitung (14. Aug. 1870) das deutsche Volk mit dem Dichter des überall erklingenden Kriegslieds „Die Wacht am Rhein", Max Schneckenburger, bekannt zu machen. Auch für die bei Lipperheide (Berlin 1861) erschienene Schrift „Die Wacht am Rhein, das deutsche Volks- und Soldatenlied" hat er dem Verfasser Dr. G. Scherer reiches Material geliefert. Mit Erfüllung einer Pietätspflicht hat er seine literärische Thätigkeit beschlossen in dem in der Neuen Evang. Kirchenzeitung 1872, Nr. 16 u. 17 veröffentlichten Nekrolog seines ihm sehr werthen früh heimgegangenen Collegen Dr. August Dietzsch. — So kurz unser Bericht über die der Oeffentlichkeit angehörende Wirksamkeit Hundeshagens auf seiner letzten Lebensstation sein konnte, so reichhaltig würde er werden, wenn wir darein auch alle manigfachen persönlichen Bewährungen lebendigen Christenglaubens während einer langen Leidenszeit und auch im tiefsten Dunkel der geistlichen Anfechtung aufnehmen wollten, von denen seine vertrauten Briefe oft in der ergreifendsten Weise Zeugnis geben. Mit hellem, klarem Geist und gottergebenem Sinn, mit einer durch keine irdischen Gedanken und Sorgen getrübten Sterbensfreudigkeit, in kindlichem Glauben und im Frieden

mit Gott und mit der Welt hat er auch die letzte Probe bestanden. „Der Weg ist frei; ich mache einen guten Tausch“, sagte er unter andrem mit schwerer Zunge, als er am vorletzten Abend noch einmal das heilige Mahl gefeiert hatte. Sonntag den 2. Juni (1872) Mittags gegen 1 Uhr gieng er vom Glauben zum Schauen ein.

Es war Hundeshagen nicht mehr vergönnt, über die Verhältnisse und die Aufgaben der evangelischen Kirche, wie sie sich seit der letzten Wendung der preußischen Kirchenpolitik gestaltet haben, sein gewichtiges Votum abzugeben. Menschlich betrachtet muß man dies beklagen; denn ohne Zweifel hätte das Wort eines nicht nur in diesen Dingen vor andern sachkundigen, sondern auch im treuen, mannhaften Bekenntnis des Evangeliums so bewährten Theologen viel dazu beitragen können, die in den kirchlichen Kreisen vielfach hervorgetretene Verwirrung der Begriffe zu klären, die Gegensätze zu mildern, und einem nüchternen, klaren und gesunden Urtheil Eingang zu verschaffen. Indessen können auch schon seine vor jener, von ihm längst als geschichtliche Nothwendigkeit vorausgezeichneten, erwarteten und erhofften Wendung geschriebenen Schriften, zumal die aus der ersten Hälfte der 60er Jahre, viel zur Orientirung über die brennenden Tagesfragen beitragen; und wir wünschen darum auf's lebhafteste, daß dieselben gerade jetzt neue und allgemeinere Beachtung finden, und daß dazu auch diese Erinnerungsblätter etwas beitragen mögen.

Die Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert aber wird, dessen sind wir gewiß, dereinst noch mehr, als es schon jetzt geschieht, Hundeshagen einen hervorragenden Ehrenplatz unter den Vertretern der „neueren Theologie“ einräumen. Seine eigentümliche Bedeutung aber wird sie vorzugsweise darein setzen, daß ihm vor andern dasjenige Charisma gegeben war, welches der reformirten Kirche als ihr besonderer Vorzug vor der lutherischen eigen ist, nämlich der energische Drang und die Tüchtigkeit das evangelische Christentum in seiner ganzen Bedeutung für das nationale Leben, namentlich auch für die politischen und bürgerlich-socialen Lebensordnungen geltend zu machen, und der evangelischen Kirche zu zeigen, wie sie aus dem Gebiet der Un-

sichtbarkeit nicht in einem bloßen Kirchentum, sondern in einer allen Wesensmomenten ihrer Idee entsprechenden, sich selbst regierenden Kirchensocietät in die Sichtbarkeit treten kann und muß. Denn mochte er mit den einen energisch betonen, daß das Bekenntnis als Grundlage und Existenzbedingung der Kirche seine Geltung behalten müsse, oder mochte er mit den andern fordern, daß der richtig verstandenen freien Schriftforschung ihr Recht unverkümmert bleibe, und daß in einer in echt evangelischem Geiste auf der Grundlage der Gemeinde aufgebauten Verfassung der Kirche die freie Entfaltung der in ihr vorhandenen Gaben und Kräfte ermöglicht werde, immer war das für seine Stellung Charakteristische der maßgebende Einfluß, welchen die Rücksicht auf das sociale Leben der Kirche auf alle seine Ausführungen nach der einen und nach der andern Seite hin übte. Und gerade darum war und blieb es ihm auch ein Hauptanliegen seines Lebens, die Bedeutung, welche das von den Theologen der entgegengesetztesten Richtungen meist so gering taxirte „Recht", das „formale Recht", für die Lösung der kirchlichen Aufgaben der Gegenwart hat, zur Anerkennung bringen und die Grundlagen zu einer ihrer Wege und Ziele klar bewußten, nicht von abstracten Principien geleiteten, sondern von der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit ausgehenden und der „gottgeordneten Natur der Sache" gemäßen evangelisch-protestantischen Kirchenpolitik [1]) legen zu helfen.

[1]) Dieser Begriff ist von ihm nicht erfunden, sondern als scientia sacra regendi ecclesiam visibilem schon seit Gisbert Voëtius in der reformirten Kirche heimisch (vgl. Jahrg. 1865, S. 189). Wol aber ist er von Hundeshagen in unserer Zeit wieder mehr in Umlauf, und die durch ihn bezeichnete hochwichtige Aufgabe schon 1841 in dem Vortrag: „Wie können wir" u. s. w., S. 34 f. und dann immer wieder und wieder (vgl. z. B. Die Bekenntnisgrundlage, S. 99) in Erinnerung gebracht worden.

2.

Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal.

Von

Dr. W. Beyschlag.

Unsere Zeit, sagt man mit Recht, ist im Gegensatz gegen eine frühere einseitig dogmatische Auffassung lebhaft bemüht, ein historisches Verständnis des Christentums zu gewinnen und zu dem Ende vor allem das Urchristentum quellenmäßig zu ergründen. Aber ohne daß sie es will und weiß, wird sie bei diesem Bemühen noch immer in weitgehendem Maße von den Nachwirkungen der früheren, dogmatischen Auffassung beherrscht. Sollte man nicht glauben, wenn einem so um geschichtliche Erkenntnis des Urchristentums bemühten Geschlecht ein Schriftstück sich darböte, das die Vermuthung für sich hätte, ein eigenhändiges Werk eines leiblichen Bruders Jesu zu sein, es müßte mit dem allergrößten Eifer über dies Schriftstück herfallen, um sich entweder auf's gewissenhafteste von der Richtigkeit jener Voraussetzung zu überzeugen oder aber, falls dieselbe sich bewahrheitete, jedes Wort einer so kostbaren Urkunde auf die Goldwage zu legen? Wir haben ein solches Schriftstück, den Brief des Jakobus, — des Bruders des Herrn, wie die Mehrzahl der Alten und der Neueren urtheilt; aber wieviel hat die kritische Schule sich um ihn gekümmert?

Ein eigentümliches Misgeschick verfolgt den Jakobusbrief. Die unleugbare, wenn auch weltgeschichtlich nothwendige Einseitigkeit, mit welcher die Reformation den Paulinismus zum Ausgangspunkt genommen und als die allein voll-evangelische Form des Christentums ihrem Denken und Handeln zu Grunde gelegt hat, hat ihn auf Jahrhunderte hin als „stroherne Epistel“ entwerthet. Und nun man sich rühmt den dogmatischen Bann des orthodoxen Protestantismus durchbrochen und die rein geschichtliche Betrachtung der Bibel begründet zu haben, läßt sich der Meister der kritischen

und von Wittenberg und noch mehr von Zürich aus zu theokratischen Staatsgestaltungen geführt hat. Hier werden nun in weiterer Ausführung der oben erwähnten im 3. Jahrgang der Dove'schen Zeitschrift veröffentlichten Abhandlung das Wesen und die Wirkungen der theokratischen Staatsgestaltung nach allen Richtungen hin untersucht, und namentlich die Trübungen und Verfälschungen hervorgehoben, welche die Wesensattribute der Kirche, die Einheit, Heiligkeit und Katholicität im theokratischen Staatswesen zum Schaden von Kirche und Staat erfahren müssen. So wird die hohe Bedeutung einer richtigen Sonderung von Staat und Kirche in's Licht gestellt. Aber auch die in den äußeren geschichtlichen Verhältnissen liegenden Förderungen der Entwickelung theokratischer Staatsgestaltungen und der dazu mitwirkende Einfluß des Staatsbegriffs Augustins auf die Reformatoren finden gebürende Berücksichtigung. Als schärfste Ausprägung der Idee des theokratischen Staats wird dann Zwingli's Theorie und Praxis charakterisirt, wobei zugleich der wahre Sinn der 42. Schlußrede desselben gegenüber den Misverständnissen und Anklagen Stahls eingehend erläutert wird. Schließlich wird noch eine, so viel nöthig erschien, auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückgreifende Uebersicht über die Geschichte der unter der theokratischen Staatsgestaltung besonders verkümmerten und verleugneten Gewissens- und Bekenntnisfreiheit gegeben, eine Uebersicht, in der natürlich die stärksten Schatten auf den Zwinglianismus und Calvinismus fallen, und Luthers freiere und gesundere Grundsätze in vortheilhaftes Licht treten mußten, das jedoch durch seine praktischen Zugeständnisse an die theokratischen Anschauungen über Religionsfreiheit wieder temperirt wird. Die Uebersicht und die ganze Abhandlung schließt mit der Charakteristik der ganz in die theokratische Richtung einlenkenden kirchenregimentlichen Theorie und Praxis des orthodoxen Luthertums (Abrah. Calov und Bened. Carpzov). —

Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstand: „Das Reformationswerk Ulrich Zwingli's oder die Theokratie in Zürich" (S. 127—297). Mehrere Motive bestimmten den Verfasser sie hier einzufügen. Sie stellt zunächst den geschichtlich frühesten

von allen protestantisch-kirchlichen Organisationsversuchen dar. Sodann hat sie es mit dem ausgeprägtesten Musterbeispiel theokratischer Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche (so ausgeprägt, daß weniger ein Aufgehen der Kirche in den Staat, als ein Aufgehen des Staats in die Kirche stattgefunden hat) zu thun. Hier konnte also das Wesen des theokratischen Ideals nach allen Seiten hin geschichtlich veranschaulicht werden; hier treten seine eigentümlichen Vorzüge, hier aber auch seine verhängnisvollen und gefährlichen Irrtümer, die es zu einer echten Kirchenbildung nicht kommen lassen, klarer als in irgend einem andern Beispiel der Geschichte an's Licht, so daß dies Geschichtsbild zum lauten, bis in die Gegenwart hereinschallenden Warnungsruf wird. Zu diesen im Gesamtplan des Werkes liegenden Motiven kamen noch die weiteren, daß gerade Zwingli und sein Reformationswerk aus schon oben berührten Gründen großer Verkennung und noch bis in die neueste Zeit hinein den ungerechtfertigsten Anklagen (namentlich seitens Stahls) ausgesetzt war, und endlich daß Hundeshagen an einem in sich abgerundeten, ausgeführteren Geschichtsbild veranschaulichen wollte, wie die Kirchengeschichte gemäß ihren von ihm wiederholt in Erinnerung gebrachten höheren Aufgaben und Zielen ihren Stoff zu behandeln habe. Jedoch will er keine eigentliche Biographie Zwingli's geben, und noch weniger eine umfassende Darstellung seines theologischen Systems; vielmehr geht er darauf aus, ihn als Reformator zu charakterisiren, der es — anders als Luther — von Anfang an nicht bloß auf eine Lehrreformation, sondern vor allem auch auf eine neue Kirchenbildung abgesehen hatte, und zu zeigen, wie er für dieses Werk durch seine persönlichen Eigenschaften, seine Erziehung und Bildung ausgerüstet war, und darin durch die gesamten nicht bloß kirchlich-religiösen, sondern auch politischen und socialen Verhältnisse der Schweiz und besonders des Cantons Zürich in außerordentlichem Maße unterstützt wurde. — Der ganzen Ausführung liegt die im Jahrgang 1862 dieser Zeitschrift veröffentlichte Abhandlung zu Grunde, die aber hier zu der nach Inhalt und Form vollendetsten kirchenhistorischen Leistung Hundeshagens ausgeführt und abgerundet ist. So sehr er Luthers Größe zu würdigen und lebendig

zu veranschaulichen weiß [1]), so warm und liebevoll hebt er den eigentümlichen Vorzug Zwingli's und seines Reformationswerkes hervor: seine sociale Sinnesweise, seine innere Unabhängigkeit von der Autorität der römischen Kirche, sein Aufbieten aller Mittel, um die Gläubigen bis auf die letzte Faser aus dem verderblichen Zusammenhang mit dem bisherigen Kirchentum loszureißen, sein Absehen auf eine nicht bloß unsichtbare, sondern in einer sich selbst regierenden Gemeinde sichtbar sich darstellende Kirche, endlich das Bestreben, das Christentum inmitten einer großen Krise des politisch-socialen Lebens unmittelbar zur Lebensordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, und alle Gläubigen in dieses große Gemeinschaftsinteresse zu verflechten und zur lebendigen Activität für dasselbe heranzuziehen. Aber nicht minder klar und bestimmt treten die mit letzterem Bestreben verbundenen, aus dem theokratischen Ideal folgenden Fehler in dem gezeichneten Geschichtsbilde hervor. Wir sehen, wie Zwingli durch die Verhältnisse Schritt für Schritt weiter getrieben wird auf der verhängnisvollen Bahn der theokratischen Idee, bis zuletzt die Katastrophe, in welcher dieser Kriegsheld der Reformation tragisch enden sollte, unvermeidlich geworden ist; diese Katastrophe (von Kappel) selbst aber erscheint uns als ein Läuterungsfeuer, aus welchem Zwingli's Reformationswerk gereinigt und erneuert wieder hervorgeht. So wird uns die ganze Geschichte Zwingli's als eine große Tragödie vor Augen geführt, der es auch an einem versöhnenden und das sittliche und ästhetische Gefühl befriedigenden Abschluß nicht fehlt.

Die dritte Abhandlung erörtert „die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung“ (S. 301—546). Sie beginnt mit einer überaus lehrreichen kritischen Uebersicht über die älteren und besonders die viel eingehenderen neueren Versuche von Schweizer, Baur, Schneckenburger, Güder u. a. den principiellen Unterschied zwischen dem lutherischen und dem reformirten Prote-

---

[1]) Vgl. die treffliche Parallele zwischen beiden Reformatoren, S. 167 ff., auch S. 296 u. 393.

stantismus zu ermitteln, und begründet dann in weiterer Verfolgung des von den beiden letztgenannten Forschern eingeschlagenen Weges die Ansicht: der Grundunterschied liege in dem Vorherrschen thätiger Zustände in der reformirten, ruhender in der lutherischen Frömmigkeit, in der dort überwiegenden Actuosität in Kirche und Politik und der hier überwiegenden Innerlichkeit und Passivität; und die hieraus sich ergebende verschiedene Stellung zu der kirchlich-socialen Aufgabe habe den wesentlichsten Einfluß auf die beiderseitige Ausbildung der wichtigsten Unterscheidungslehren geübt. — Als principielle Grundlage für die weitere Darstellung folgt dann eine eingehende Erörterung über die wesentlichen Prädicate der Kirche: Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit, besonders rücksichtlich ihrer kirchenpolitischen Bedeutung d. h. ihrer Anwendbarkeit und richtigen Anwendungsweise auf die sogenannte sichtbare Kirche, die Kirchensocietät. In ausführlicher historisch gehaltener Darstellung wird hierauf das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Confessionen zu den in jenen Prädicaten enthaltenen Lebensgesetzen der Kirche geschildert. Nicht die besondere Vorliebe des Verfassers für die reformirte Kirche und eine tendenziöse Sammlung und Verwerthung einzelner die lutherische Kirche in ungünstiges Licht stellender Thatsachen, sondern der Gegenstand der Untersuchung und der aus jener Grundverschiedenheit sich ergebende gesamte historische Thatbestand brachte es mit sich, daß hier die schwächsten Seiten des Luthertums, seine beklagenswerthesten Ausschreitungen offen aufgedeckt und gerügt werden, reformirter Seits dagegen die Lichtseiten mehr hervortreten mußten.

Hundeshagen zeigt, daß „der andere Geist" Zwingli's und der Reformirten, der in mancherlei zum Theil gehäßigen Vorwürfen näher bezeichnet worden ist, auf den tiefsten Grund gesehen, nichts anderes ist als der kirchlich-ethische Geist des Zwinglianismus in seinem Gegensatz zu dem theologisch-dogmatischen Geist der Lutheraner. Bei den letzteren sind darum auch in viel höherem Maße, als dort, die theologischen Schulinteressen mit den kirchlich-religiösen verwechselt worden, was zu einer den Begriff der Katholicität schwer beeinträchtigenden Ueberspannung der Idee der Lehreinheit und zur immer stärkeren Zurückstellung und Vernach-

läßigung der Idee der Heiligkeit der Kirche, auf deren praktische Geltendmachung in der sichtbaren Kirche schon Luther fast ganz verzichtete (S. 382 ff. Anm.), geführt hat. Als Beleg für beides wird namentlich der steten Friedenswilligkeit und dem Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft auf reformirter Seite die „Haderhaftigkeit“ auf der lutherischen Seite gegenübergestellt, die sich schon bei Luther selbst bis zu einer schrecklichen Verfluchung der Liebe, „die erhalten wird mit Schaden und Nachtheil der Lehre“, verirrte (S. 435), und unter dem Einfluß der nachmaligen verderblichen Lutherolatrie den tieferen sittlichen Geist und das Bewußtsein seiner Anforderungen an die kirchliche Gesellschaft wenigstens in den leitenden, tonangebenden Kreisen immer mehr abgeschwächt hat [1]). In Folge von alledem konnte es, wie in detaillirter historischer Ausführung gezeigt wird, auf lutherischer Seite wol zu Kirchentümern, nicht aber zu wirklichen gesellschaftlichen Kirchenbildungen kommen. — Zum Schluß wirft der Verfasser noch einen Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Luthertums in Deutschland. In der vom älteren Protestantismus auf die kirchlichen Verhältnisse und Aufgaben der Gegenwart überleitenden Ausführung begegnet man, wie auch schon in der früheren Er-

[1]) Daß die Excesse jener „Haderhaftigkeit“ vorzugsweise als Belege für die gewohnheitsmäßige Hintanstellung des Heiligkeitsprädicats der Kirche seitens der Lutheraner angeführt werden, hängt mit der centralen Stellung zusammen, welche der Liebe und der Liebesübung früher (S. 386 ff.) in dem Umkreis des Begriffes der persönlichen Heiligkeit (im Unterschied von der dinglichen) angewiesen worden ist. Ich kann jedoch nicht verhehlen, daß eine so enge und unmittelbare Verknüpfung der Bruderliebe mit der Heiligkeit, wie sie Hundeshagen statuirt, nach meinem Dafürhalten eine correcte Fassung des letzteren Begriffs und eine gleichmäßige Geltendmachung aller seiner Hauptmomente unmöglich macht, und daß eine richtigere Fassung desselben auch das Verhalten der Lutheraner zu diesem Wesensattribut der Kirche noch unter andere Gesichtspunkte und in ein günstigeres Licht stellen müßte. Ich muß mich hier auf die Andeutung beschränken, daß der Begriff der Heiligkeit, und zwar auch der persönlichen, zunächst und unmittelbar sich negativ auf das Verhältnis zur Welt und positiv auf das Verhältnis zu Gott und zu seinem Wort, seinem Geist, seinem Reich, seiner Ehre u. s. w. bezieht, und erst abgeleiteter Weise auf das Verhältnis zu den Brüdern.

örterung über das Einheitsprädicat der Kirche (S. 374—381), mancher Wiederaufnahme dessen, was der Verfasser schon im „Deutschen Protestantismus" und in den Erörterungen über die Humanitätsidee ausgesprochen hatte. Daran schließt sich aber eine eingehende Nachweisung der Schwächen des heutigen Protestantismus überhaupt und des modernen Luthertums insbesondere in Bezug auf die kirchlich-sociale Organisationsfähigkeit an. Innerhalb des Luthertums werden dabei den Unionslutheranern die specifischen Lutheraner gegenübergestellt, und als Hauptfractionen derselben Abendmahlslutheraner, Amtslutheraner und Autoritätslutheraner unterschieden. In der scharfen Verurtheilung der beiden letzteren konnte sich der Verfasser vielfach auf das Urtheil der ersteren berufen. Zuletzt weist er auf die unumgänglichen Vorbedingungen für das Zustandekommen einer kirchlichen Verfassung in der deutsch-lutherischen Kirche hin: die innere ist nicht etwa das Aufgeben des specifisch-lutherischen Dogma's, wol aber das Herrschendwerden jenes einst von Luther so wenig begriffenen, jetzt aber auch bei Tausenden von echten und gesunden Lutheranern zu findenden „andren Geistes" in der Vertretung desselben; und die äußeren sind die richtige Sonderung der Gebiete von Staat und Kirche und die dadurch erforderte Umbildung des bisherigen Summepiskopats. — Im Rückblick auf die dritte Abhandlung können wir den Wunsch nicht unterdrücken, es möchten sich doch die lutherischen Brüder trotz aller scharfen und wol auch einseitigen Urtheile über das alte und das moderne Luthertum durch dieselbe doch allgemeiner zu der Ueberzeugung führen lassen, daß unserer deutsch-lutherischen Kirche, bei allen ihren hohen Vorzügen und Gnadengaben, wirklich eine ἐπιστροφή von einem schon seit dem Sacramentsstreit eingeschlagenen Irrweg noththut, und daß an der erneuerten Steigerung des confessionellen Gegensatzes innerhalb der evangelischen Kirche zu der alten Schroffheit, sehr wesentlich das mit Schuld ist, daß das kirchliche Handeln, Reden und Schreiben nur allzuwenig unter die Zucht des Bußgeistes gestellt wird. — In dem ganzen Werke hat Hundeshagen — das werden auch kirchliche Gegner anerkennen — viele neue Einblicke in die unterscheidende Eigentümlichkeit der beiden protestantischen Hauptconfessionen eröffnet,

wie er früher im „Deutschen Protestantismus" das Wesen der Reformation überhaupt wieder tiefer erfassen lehrte. Und solche vollere Erkenntnis der beiderseitigen kirchlichen Eigentümlichkeit muß für die Ueberwindung der traurigen Zerspaltenheit und Zerrissenheit unserer deutsch-evangelischen Kirche gute Früchte tragen.

Besonders aber bietet das Werk eine Fülle von principiellen und historischen Belehrungen zur gründlichen Orientirung über eine richtige Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und über eine dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechende Kirchenverfassung, die hoffentlich für die Lösung dieser brennenden Aufgaben unserer Zeit nicht fruchtlos bleiben.

Schließlich mögen noch einige kleinere Arbeiten aus der Heidelberger Periode Erwähnung finden. Seinem früh heimgegangenen Freund und Collegen Matthias Schneckenburger hat Hundeshagen seine Pietät und Hochschätzung nicht bloß in dem Artikel Schneckenburger in Herzogs Realencyklopädie, sondern auch durch die mit manchen Opfern verbundene Rettung und theilweise Veröffentlichung seines literärischen Nachlasses bewiesen [1]). Er selbst hat daraus „Beiträge zur Erklärung des Briefs an die Philipper" in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft, Jahrg. 1855 und die „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien" (Frankfurt 1863) herausgegeben. Einen von ihm mitgetheilten Artikel eines werthen Collegen im Jahrg. 1866 dieser Zeitschrift leitete er mit einigen Bemerkungen ein. Die Ereignisse des Jahres 1866 verfolgte er mit tiefinnerlichem persönlichem Interesse. Zwar war er während der Conflictszeit an der rücksichtslosen Energie der preußischen Regierung, wie so manche andere, irre geworden, und seufzte noch kurz vor der Kriegserklärung darüber, wie schwer dieselbe es den „treuen Eckarten" draußen im Reich jetzt mache, Preußens sonst so gute Sache zu führen. Aber zwischen Preußen und Oesterreich konnte es für ihn nicht erst eine Wahl geben. Mit der lebhaftesten Freude begrüßte er jeden Sieg der preußischen Waffen, und aus vollem Herzen sagte er Gott Preis und Dank, als ein Fried

[1]) Derselbe ist jetzt größtentheils in der Predigerbibliothek in Bern deponirt

geschlossen war, „der unser deutsches Vaterland so groß und stark macht und von so vielen innern Uebeln befreit". Er jubelte über das Wort „Indemnität" in der preußischen Thronrede, wie über die politische Weisheit und Mäßigung, welche den deutschen Bundesstaat vorerst durch die Mainlinie begrenzte. Aber der Erfüllung seiner politischen Hoffnungen mußte er auch ein schweres persönliches Opfer bringen. Im Gefecht bei Laufach (Aschaffenburg) war eines der ersten von einem preußischen Geschosse hingestreckten Opfer sein ihm sehr nahestehender, durch und durch preußisch gesinnter Freund, der Hauptmann Königer aus Darmstadt, ein durch seine politische Haltung und seine militärische Tüchtigkeit ausgezeichneter Mann und ein von lebendigem kirchlichem Interesse erfüllter echter Laienpresbyter. Ihm hat Hundeshagen in einem im Augustheft der preußischen Jahrbücher von 1866 veröffentlichten Nekrolog ein des Mannes und seines tragischen Geschickes würdiges Ehrendenkmal gesetzt. — Endlich ist auch noch ein nach Form und Inhalt gleich anziehender Vortrag über die „Religiösen Zustände und Stimmungen in der griechisch-römischen Welt zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums" zu verzeichnen, den Hundeshagen am 8. Januar 1867 in Darmstadt gehalten, und in welchem er ausgeführt hat, daß auch die Religions- und Culturgeschichte dem apostolischen Wort: „als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn" Zeugnis gibt.

VIII.

Die im Herbst 1867 erfolgte Uebersiedelung nach Bonn war für Hundeshagen eine Erlösung aus einer sehr drückend gewordenen Situation; und doch war es ihm recht schwer geworden über das Bedenken hinwegzukommen, ob die Pflicht gegen die badische Landeskirche nicht auch jetzt noch das Ausharren auf seinem Posten fordere. Nun wurden ihm noch einige Jahre friedlichen Wirkens im akademischen Lehrberuf und wohlthuenden Verkehrs mit befreundeten Collegen beschieden. Auch nahm er an verschiedenen Pfarrconferenzen theil, hielt um Ostern 1868 noch einmal öffent-

liche Vorträge in Barmen, Düsseldorf und Darmstadt, und wurde im September desselben Jahres von der Facultät zur rheinischen Provinzialsynode in Neuwied deputirt, deren Verhandlungen ihn in so hohem Maße ansprachen, daß er die Zeit derselben „zu den angenehmsten und erhebendsten Episoden seines Lebens" rechnete, und versicherte, er verstehe nun erst recht, warum die rheinische Kirche ihre Verfassung wie ein Palladium hoch halte. Seine Kraft war aber schon gebrochen, und erhielt im folgenden Jahr durch ein langes körperliches und gemüthliches Leiden einen neuen Stoß. Noch einmal lebte er zwar neu auf in der begeisternden Freude über die einmüthige Erhebung des gesamten deutschen Volkes gegen den welschen Uebermuth, über die glorreichen Siege der deutschen Waffen und über die herrliche Erfüllung seiner Jugendträume durch die Begründung des deutschen Reichs und preußisch-protestantischen Kaisertums. Neben mancherlei persönlicher Betheiligung an den die Leiden des Krieges lindernden vaterländischen Liebeswerken, trat er auch öffentlich noch einmal hervor, um in der Kölner Zeitung (14. Aug. 1870) das deutsche Volk mit dem Dichter des überall erklingenden Kriegslieds „Die Wacht am Rhein", Max Schneckenburger, bekannt zu machen. Auch für die bei Lipperheide (Berlin 1861) erschienene Schrift „Die Wacht am Rhein, das deutsche Volks- und Soldatenlied" hat er dem Verfasser Dr. G. Scherer reiches Material geliefert. Mit Erfüllung einer Pietätspflicht hat er seine literärische Thätigkeit beschlossen in dem in der Neuen Evang. Kirchenzeitung 1872, Nr. 16 u. 17 veröffentlichten Nekrolog seines ihm sehr werthen früh heimgegangenen Collegen Dr. August Dietzsch. — So kurz unser Bericht über die der Oeffentlichkeit angehörende Wirksamkeit Hundeshagens auf seiner letzten Lebensstation sein konnte, so reichhaltig würde er werden, wenn wir darein auch alle manigfachen persönlichen Bewährungen lebendigen Christenglaubens während einer langen Leidenszeit und auch im tiefsten Dunkel der geistlichen Anfechtung aufnehmen wollten, von denen seine vertrauten Briefe oft in der ergreifendsten Weise Zeugnis geben. Mit hellem, klarem Geist und gottergebenem Sinn, mit einer durch keine irdischen Gedanken und Sorgen getrübten Sterbensfreudigkeit, in kindlichem Glauben und im Frieden

mit Gott und mit der Welt hat er auch die letzte Probe bestanden. „Der Weg ist frei; ich mache einen guten Tausch“, sagte er unter andrem mit schwerer Zunge, als er am vorletzten Abend noch einmal das heilige Mahl gefeiert hatte. Sonntag den 2. Juni (1872) Mittags gegen 1 Uhr gieng er vom Glauben zum Schauen ein.

Es war Hundeshagen nicht mehr vergönnt, über die Verhältnisse und die Aufgaben der evangelischen Kirche, wie sie sich seit der letzten Wendung der preußischen Kirchenpolitik gestaltet haben, sein gewichtiges Votum abzugeben. Menschlich betrachtet muß man dies beklagen; denn ohne Zweifel hätte das Wort eines nicht nur in diesen Dingen vor andern sachkundigen, sondern auch im treuen, mannhaften Bekenntnis des Evangeliums so bewährten Theologen viel dazu beitragen können, die in den kirchlichen Kreisen vielfach hervorgetretene Verwirrung der Begriffe zu klären, die Gegensätze zu mildern, und einem nüchternen, klaren und gesunden Urtheil Eingang zu verschaffen. Indessen können auch schon seine vor jener, von ihm längst als geschichtliche Nothwendigkeit vorausgezeichneten, erwarteten und erhofften Wendung geschriebenen Schriften, zumal die aus der ersten Hälfte der 60er Jahre, viel zur Orientirung über die brennenden Tagesfragen beitragen; und wir wünschen darum auf's lebhafteste, daß dieselben gerade jetzt neue und allgemeinere Beachtung finden, und daß dazu auch diese Erinnerungsblätter etwas beitragen mögen.

Die Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert aber wird, dessen sind wir gewiß, dereinst noch mehr, als es schon jetzt geschieht, Hundeshagen einen hervorragenden Ehrenplatz unter den Vertretern der „neueren Theologie“ einräumen. Seine eigentümliche Bedeutung aber wird sie vorzugsweise darein setzen, daß ihm vor andern dasjenige Charisma gegeben war, welches der reformirten Kirche als ihr besonderer Vorzug vor der lutherischen eigen ist, nämlich der energische Drang und die Tüchtigkeit das evangelische Christentum in seiner ganzen Bedeutung für das nationale Leben, namentlich auch für die politischen und bürgerlich-socialen Lebensordnungen geltend zu machen, und der evangelischen Kirche zu zeigen, wie sie aus dem Gebiet der Un-

sichtbarkeit nicht in einem bloßen Kirchentum, sondern in einer allen Wesensmomenten ihrer Idee entsprechenden, sich selbst regierenden Kirchensocietät in die Sichtbarkeit treten kann und muß. Denn mochte er mit den einen energisch betonen, daß das Bekenntnis als Grundlage und Existenzbedingung der Kirche seine Geltung behalten müsse, oder mochte er mit den andern fordern, daß der richtig verstandenen freien Schriftforschung ihr Recht unverkümmert bleibe, und daß in einer in echt evangelischem Geiste auf der Grundlage der Gemeinde aufgebauten Verfassung der Kirche die freie Entfaltung der in ihr vorhandenen Gaben und Kräfte ermöglicht werde, immer war das für seine Stellung Charakteristische der maßgebende Einfluß, welchen die Rücksicht auf das sociale Leben der Kirche auf alle seine Ausführungen nach der einen und nach der andern Seite hin übte. Und gerade darum war und blieb es ihm auch ein Hauptanliegen seines Lebens, die Bedeutung, welche das von den Theologen der entgegengesetztesten Richtungen meist so gering taxirte „Recht", das „formale Recht", für die Lösung der kirchlichen Aufgaben der Gegenwart hat, zur Anerkennung bringen und die Grundlagen zu einer ihrer Wege und Ziele klar bewußten, nicht von abstracten Principien geleiteten, sondern von der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit ausgehenden und der „gottgeordneten Natur der Sache" gemäßen evangelisch-protestantischen Kirchenpolitik[1]) legen zu helfen.

---

[1]) Dieser Begriff ist von ihm nicht erfunden, sondern als scientia sacra regendi ecclesiam visibilem schon seit Gisbert Voëtius in der reformirten Kirche heimisch (vgl. Jahrg. 1865, S. 189). Wol aber ist er von Hundeshagen in unserer Zeit wieder mehr in Umlauf, und die durch ihn bezeichnete hochwichtige Aufgabe schon 1841 in dem Vortrag: „Wie können wir" u. s. w., S. 34 f. und dann immer wieder und wieder (vgl. z. B. Die Bekenntnisgrundlage, S. 99) in Erinnerung gebracht worden.

2.

Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal.

Von

Dr. W. Beyschlag.

Unsere Zeit, sagt man mit Recht, ist im Gegensatz gegen eine frühere einseitig dogmatische Auffassung lebhaft bemüht, ein historisches Verständnis des Christentums zu gewinnen und zu dem Ende vor allem das Urchristentum quellenmäßig zu ergründen. Aber ohne daß sie es will und weiß, wird sie bei diesem Bemühen noch immer in weitgehendem Maße von den Nachwirkungen der früheren, dogmatischen Auffassung beherrscht. Sollte man nicht glauben, wenn einem so um geschichtliche Erkenntnis des Urchristentums bemühten Geschlecht ein Schriftstück sich darböte, das die Vermuthung für sich hätte, ein eigenhändiges Werk eines leiblichen Bruders Jesu zu sein, es müßte mit dem allergrößten Eifer über dies Schriftstück herfallen, um sich entweder auf's gewissenhafteste von der Richtigkeit jener Voraussetzung zu überzeugen oder aber, falls dieselbe sich bewahrheitete, jedes Wort einer so kostbaren Urkunde auf die Goldwage zu legen? Wir haben ein solches Schriftstück, den Brief des Jakobus, — des Bruders des Herrn, wie die Mehrzahl der Alten und der Neueren urtheilt; aber wieviel hat die kritische Schule sich um ihn gekümmert?

Ein eigentümliches Misgeschick verfolgt den Jakobusbrief. Die unleugbare, wenn auch weltgeschichtlich nothwendige Einseitigkeit, mit welcher die Reformation den Paulinismus zum Ausgangspunkt genommen und als die allein voll-evangelische Form des Christentums ihrem Denken und Handeln zu Grunde gelegt hat, hat ihn auf Jahrhunderte hin als „stroherne Epistel" entwerthet. Und nun man sich rühmt den dogmatischen Bann des orthodoxen Protestantismus durchbrochen und die rein geschichtliche Betrachtung der Bibel begründet zu haben, läßt sich der Meister der kritischen

Schule in seiner Weise auf der Spur ganz derselben Einseitigkeit finden. Auch ihm ist der Paulinismus das alleinige Vollchristentum der apostolischen Zeit, an dem jede andere Form neutestamentlicher Verkündigung sich messen lassen muß, um lediglich aus ihrem Verhältnis zu ihm ihre — nun freilich nicht mehr dogmatische, sondern historische — Würdigung zu empfangen. Eine Betrachtungsweise, die ihn und seine Schule jedes unbefangenen Blickes für die Manigfaltigkeit der urchristlichen Bewußtseinsformen beraubt und in die Lage gebracht hat, für alles Nichtpaulinische nur die beiden Kategorien des Judaistisch-Unvollkommenen oder des Vermittelnd-Unechten zur Verfügung zu haben. Wie sehr die Baur'sche Schule mit diesem von den Epigonen immer mehr zum Dogma erhobenen Grundmisgriff ihrem vorzüglichsten Streben, nämlich dem geschichtlichen Ursprung des Christentums möglichst nahe zu kommen, selber den Weg verschüttet hat, hofft die nachfolgende Abhandlung an einem lehrreichen Beispiel zu zeigen.

Der Jakobusbrief paßt allerdings nicht in die Baur'sche Schablone des apostolischen Zeitalters. Paulinisch ist er nicht, vielmehr in seiner Polemik gegen die Rechtfertigung allein durch den Glauben das volle Gegentheil; aber urapostolisch ist er auch nicht, wenn es urapostolisch ist am Ceremonialgesetz und insonderheit an der Beschneidung zu hangen, — denn seine Idee vom Gesetz ist verinnerlicht und rein sittlich-religiös. Also muß er nach Baur unter die pseudepigraphischen Dokumente der nachapostolischen allmählichen Vermittelung des Judaismus und Paulinismus, aus welcher der Katholicismus hervorgeht, gehören. „Der Brief“, sagt Baur in seiner Geschichte der drei ersten christlichen Jahrhunderte (S. 122), „gieng aus dem Bestreben hervor, im Gegensatz gegen eine unpraktische zum Begriffsformalismus hinneigende Richtung auf das sich fixirende christliche Bewußtsein so einzuwirken, wie es im Interesse des Judenchristentums war; als dessen Vertreter daher in dem Verfasser des Briefes die höchste Autorität auf judenchristlicher Seite auftritt, jener sonst bekannte Jakobus, welcher in seinem Schreiben „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“ d. h. die mit den Heidenchristen zusammenlebenden Judenchristen,

auch hier das Haupt der jerusalemischen Muttergemeinde in sich erkennen läßt. Da es dem Verfasser des Briefes keineswegs nur um eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu thun ist, da er sich vielmehr die allgemeine Aufgabe gesetzt hat vom Standpunkt seines freieren vergeistigten Judenchristentums aus das ganze Gebiet des christlichen Lebens, wie es als wesentlich praktisch im Leiden und Thun sich bethätigt, zu umfassen und den Christen, wie er sein soll als vollkommener Mann, in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, die nur als vollkommenes Werk gedacht werden kann, zu schildern, so erhellt hieraus um so mehr, wie sehr sich der Verfasser seiner Stellung in der Zeit und der Bedeutung seines judenchristlichen Standpunktes bewußt war." So berühren sich die theologischen Extreme in der doctrinären Auffassung der heiligen Schriften, einer Auffassung, die aus den Erzeugnissen des frischen geschichtlichen Lebens dogmatisch-moralische Abhandlungen, allgemeine Anweisungen „über den Christen wie er sein soll" macht. Daß diese ganze doctrinäre Auffassung des Jakobusbriefes von selbst dahinfällt, sobald derselbe als ein nicht bloß angeblicher, sondern wirklicher Brief, als eine durch die darin sich spiegelnde historische Situation, durch die concreten Bedürfnisse der ausdrücklich genannten Leser hervorgerufene Gelegenheitsschrift erkannt wird, liegt auf der Hand, und insofern wird sich dieselbe durch unsere weitere Darlegung von selbst erledigen. Aber sie ist auch in sich selbst widerspruchsvoll und unhaltbar. Hieng die „unpraktische zum Begriffsformalismus neigende Richtung", welche der Verfasser nach Baur bekämpfen wollte, mit der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammen, so war sie jedenfalls kein judenchristliches, sondern ein heidenchristliches Erzeugnis, und konnte nicht wohl ohne Rücksicht auf diesen Ursprung bestritten werden. Entweder mußte der Verfasser die Judenchristen vor einer von außen kommenden Ansteckung warnen oder sich mit an die paulinischen Heidenchristen selbst wenden, um das sich ausbreitende Uebel auf seinem eigenen Heimatsboden zu bekämpfen. Aber weder von dem Einen noch dem Andern zeigt der Brief die geringste Spur. Die zu bekämpfenden Verkehrtheiten werden durchaus als solche behandelt, die sich in der judenchristlichen Gemeinschaft selber erzeugt, und von Heidenchristen, insonderheit

paulinischen, ist ganz und gar keine Rede, weder als von solchen, vor deren Denkart gewarnt, noch als von solchen, denen selbst zum Besseren zugeredet würde. — Allerdings hat gerade auf diesem Punkte, der die Bodenlosigkeit der Baur'schen Auffassung am anschaulichsten macht, ein scharfsinniger Schüler dem Mangel des Meisters durch ein kühnes Quid pro quo abzuhelfen gesucht: Schwegler in seinem „Nachapostolischen Zeitalter" hat bekanntlich die nicht wohl zu entbehrenden paulinischen Heidenchristen in den mit so großer Schärfe bekämpften „Reichen" des Jakobusbriefs zu entdecken gedacht. Diese „Reichen" müßten überhaupt erst Christen sein, um dann als paulinische Heidenchristen erwiesen zu werden; aber Reichtum, Ueppigkeit, Gottvergessenheit und Unterdrückung der Armen sind doch wol nicht Kriterien des Christentums und auch wohl nicht Kriterien des paulinischen Heidenchristentums. Und doch sind das die einzigen Charakterzüge, die der Brief an jenen Leuten hervorhebt: irgendwelche zu bestreitende Lehre aber, und gerade die paulinische Unterscheidungslehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben wird in keiner Weise mit ihnen in Verbindung gebracht. Unter diesen Umständen dürfte die Schwegler'sche Hypothese kaum einen anderen Werth haben als den, die Verrätherin der Verlegenheit zu sein, in der sich die Baur'sche Schule von ihren Voraussetzungen aus mit dem Jakobusbrief befindet, eine Verlegenheit, der Schwegler schließlich darin einen classischen Ausdruck gegeben hat, daß er die durchgängige und bis zu den Donnern des letzten Gerichtes sich steigernde Polemik des Briefes gegen die Reichen für die Sprache einer zwischen Judenchristentum und Paulinismus vermittelnden Ireni[k] erklärt.

Aber auch die von Baur mehr oder weniger unabhängig[e] neuere Theologie befindet sich theilweise mit dem Jakobusbrief i[n] unleugbarer Verlegenheit. „Dieser Brief", sagt Holtzmann i[n] dem betreffenden Artikel des Schenkel'schen Bibellexikons, „gehör[t] immer noch zu den Räthseln des neutestamentlichen Schrifttums; mögen wir fragen nach Verfasser, Zweck, Leserkreis, Entstehungsverhältnissen, überall stoßen wir auf die größten Schwierigkeiten. Eine dringende Einladung für diejenigen, welche das Räthsel de[s]

Briefes für sehr lösbar, ja bereits gelöst, und die gedachten Schwierigkeiten lediglich für die Erzeugnisse einer hartnäckig irrigen historischen Auffassung halten, ihre Ansicht eingehender zu begründen und wenigstens diejenigen zu überzeugen, welche noch nicht mit ihrem Urtheil, unerachtet dasselbe auf ein non liquet herauskommt, vornehm abgeschlossen haben. Es ist keine neue, sondern die nach älteren Vorgängern zuerst von Schneckenburger näher begründete, dann von Theile, Neander, Thiersch, Hofmann, Bunsen, Weiß u. a. vertretene Auffassung des Briefes, welche wir im Folgenden zu größerer Evidenz zu erheben hoffen. Wir werden behufs dessen zuvörderst über die Frage der Echtheit und der Beziehung oder Nichtbeziehung auf Paulus einiges Vorläufige auszuführen haben, dann aber die Verhältnisse der Leser, die Lehreigentümlichkeit des Briefes, und die Persönlichkeit des Verfassers von dem in unserer Ueberschrift angedeuteten geschichtlichen Gesichtspunkt aus in näheren Betracht ziehen.

Das Urtheil des kirchlichen Altertums über den Jakobusbrief ist bekanntlich ein auffallend getheiltes. Schon Clemens von Rom, dann Irenäus und Clemens von Alexandrien haben ihn gekannt und die Peschito kanonisirt ihn als Werk eines Apostels; dagegen fehlt er im muratorischen Kanon und wird von Origenes, Eusebius, Hieronymus zweifelnd erwähnt, von Theodor von Mopsuestia verworfen. Um so bemerkenswerther ist das im großen und ganzen günstige Urtheil, das die neuere von Baur unabhängige Kritik über ihn fällt. Schleiermacher hat zwar in Urtheilen, die offenbar einer strengeren Durchbildung entbehren, die Echtheit angezweifelt, aber daneben doch die Möglichkeit, daß der Brief in der allerfrühesten Zeit des Neuen Testamentes und ohne alle Notiz von der paulinischen Theorie verfaßt sei, nicht ausschließen wollen. De Wette und Kern haben anfangs die Echtheit verworfen, sind aber nachmals an ihren eigenen Zweifelsgründen irre geworden und letzterer wenigstens zur Anerkennung des Briefes durchgedrungen. Seitdem haben nicht nur Schneckenburger, Neander, Thiersch, Huther, Wiesinger, Bunsen, sondern auch kritische Autoritäten wie Bleek, Reuß, Ritschl, Ewald sich zu Gunsten der Echtheit ausgesprochen und dieselbe schien allgemeiner Anerkennung

nahe, bis neuerdings Grimm[1]) und Hilgenfeld[2]) wieder die Antithese geltend machten, der nun auch Holtzmann, eine vermittelnde Ansicht halb wieder aufgebend, sich zuneigt[3]). Wenn nun der letztgenannte Gelehrte in der überwiegenden Anerkennung, deren sich der Jakobusbrief seitens der neueren Theologie erfreut, ein „Zurückweichen hinter die freien Urtheile der Kirchenväter und Reformatoren" findet, so ist das eine seltsame Anschauungsweise: ist es etwa unter allen Umständen eine Sache theologischen Freisinns, ein angefochtenes biblisches Buch zu verwerfen, und nicht vielmehr Sache der freien Forschung, die Tradition nach Befund ebensowohl in positiver als in negativer Richtung zu corrigiren? Oder wäre das schwankende Urtheil der alten Kirche über den Jakobusbrief mit der Anerkennung seiner Echtheit wirklich nur, wie Holtzmann behauptet, durch „apologetische Ausreden und Ausflüchte" zu vereinigen? Man hat dasselbe vor allem

---

1) Grimm in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1870, 4.

2) Hilgenfeld in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1873, 1.

3) Holtzmann in Schenkels Bibellexikon s. v. Jakobusbrief (1871), wogegen sein Urtheil in der „Geschichte des Volks Israels und der Entstehung des Christentums" (1867) noch positiver lautete. Allerdings hat Holtzmann wohlgethan, auf seine in letzterem Buche vorgetragene Hypothese, der Jakobusbrief sei das Werk des Mark. 15, 40 erwähnten „kleinen Jakobus" und von diesem erst gegen Ende des Jahrhunderts zum Manne gereiften Kinde spät verfaßt, kein Gewicht mehr zu legen. Denn der Jakobus ὁ μικρός in Mark. 15, 40 ist ohne Zweifel, wie man seither auch angenommen hat, der Apostel Jakobus Alphäi, also ein Zeitgenosse des Bruders des Herrn. Wäre er aber auch von diesem Apostel zu unterscheiden, so wäre es doch nicht möglich, daß der Sohn eines Weibes, das mit anderen (verheiratheten und älteren) Frauen am Kreuze Jesu gestanden, noch zur Zeit des Markusevangeliums d. h. etwa vierzig Jahre später im Sinne der Unerwachsenheit ὁ μικρός geheißen hätte, um erst gegen Ende des Jahrhunderts, also abermal fünfundzwanzig Jahre später zum Manne zu reifen. Beachtet man vielmehr, wie Matth. 27, 56 die Mutter dieses Jakobus ὁ μικρός neben der Mutter der Zebedaiden und noch vor ihr genannt wird, so wird man auf einen Altersgenossen der letzteren Brüder geführt, der ohne Zweifel nicht um seiner Jugend, sondern um seiner Statur willen ὁ μικρός hieß und für den als Verfasser unseres Briefes gar nichts spricht.

daraus zu erklären gesucht, daß der Brief an eine bald in Isolirung gerathene Kirchenpartei (die syrischen Judenchristen) gerichtet, und Jakobus der Gerechte immerhin kein Apostel gewesen sei. Wenn nun Holtzmann hiegegen geltend macht, der Brief sei doch in Rom früh genug (nämlich dem Clemens romanus) bekannt gewesen und Jakobus habe an Ansehen selbst die Apostel überstralt, so werden wir billig dahingestellt sein lassen, wiefern die Kenntnis des Clemens romanus eine allgemeinere Verbreitung des Briefes beweist, müssen dagegen erinnern, daß das eigentümliche Ansehen des Jakobus sich bekanntlich auf die judenchristlichen Kreise beschränkt hat, während für die große altkatholische Kirche die Kanonicität neutestamentlicher Schriften notorisch durch deren (wirkliche oder vermeintliche, unmittelbare oder mittelbare) apostolische Abkunft bedingt war. Aber gewiß sind die angeführten Umstände die alleinigen nicht gewesen, welche der Anerkennung des Briefes im Wege standen; ohne Zweifel hat das noch im höheren Grade die Lehreigentümlichkeit desselben gethan. Und zwar — trotz Holtzmann — auch seine vermeintliche Polemik gegen die paulinische Lehre, denn wenn auch „die ganze katholische Kirchenbildung eine Reaction gegen den paulinischen Lehrbegriff ist“, so war doch diese Reaction eine durchaus unbewußte, die mit der unversehrtesten formellen Anerkennung der paulinischen Autorität Hand in Hand gieng und darum an einer ausdrücklichen Bekämpfung paulinischer Lehre, wie sie hier vorzuliegen schien, allerdings Anstoß nehmen konnte und mußte. Aber nicht bloß diese anscheinende Polemik gegen Paulus, — die ganze Lehreigentümlichkeit des Jakobusbriefes, dies eigentümlich Unentwickelte und fast nur Latente des specifisch-christlichen Lehrgehalts, das den Brief von allen anderen neutestamentlichen Schriften unterscheidet, mußte den Kirchenvätern auf ihrem Standpunkt einen befremdlichen Eindruck machen und, je höher man von dem alten Jakobus dachte, in ganz analoger Weise wie nachher bei Luther Zweifel an der Authentie des unter seinem Namen gehenden Briefes erregen. Was wir mit diesen Bemerkungen beweisen wollen? Zunächst nur dies, daß die mangelhafte äußere Bezeugung einer Anerkennung des Briefes aus inneren Gründen durchaus nicht im Wege steht. Hat überhaupt bei den keineswegs

vorzugsweise historisch-kritischen Motiven, nach denen sich in de
alten Kirche die Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften vol
zog, die kritische Regel sich feststellen müssen, bei den Fragen d
Authentie die **inneren** Gründe doch zuletzt den Ausschlag geb
zu lassen, so versteht sich von selbst, daß diese Regel nicht bl
einseitig, zur Anzweifelung von Homologumenen der alten Kirch
sondern unter Umständen ebensowohl zur Rechtfertigung eines al
kirchlichen Antilegomenon anzuwenden ist, und die kritische Schu
selbst erkennt das an, indem sie z. B. an der Authentie der Ap
kalypse, unerachtet des sehr getheilten Urtheils der alten Kirc
über dieselbe, unbedingt festhält. Macht nun der Jakobusbrie
wie **Holtzmann** noch im Jahre 1867 fand, „nichts wenig
als den Eindruck des Gefälschten und Untergeschobenen", ja i
dieser Eindruck so stark, daß er für die bedeutendsten Kritiker d
aus der mangelhaften äußeren Bezeugung sich aufdrängende Skepsi
überwogen hat, so wird auch diese Untersuchung einstweilen vo
der Voraussetzung der Echtheit ausgehen dürfen, um nachmals
wie wir hoffen, zu dem Erweise der Unmöglichkeit eines andere
Sachverhalts zu gelangen.

Allerdings hat man gegen die Authentie unseres Briefes au
innere Grüude geltend gemacht. Schon um der Uebung im griechische
Ausdruck willen, meint **Holtzmann**, müsse der Brief dem groß
Asketen Jakobus abgesprochen werden. Woher nun der „klein
Jakobus" aus Mark. 15, 40, den er dafür substituirt, — jedenfall
Jude und Galiläer wie jener — in so viel günstigerer Lage gewese
sein soll, Griechisch schreiben zu lernen, läßt sich nicht einsehn, un
überhaupt ist es eine mißliche Sache, heute bestimmen zu wolle
zu wieviel Uebung im griechischen Ausdruck im damaligen hal
griechischen Galiläa ein geisteslebendiger Mann aus dem Volke e
zu bringen vermocht [1]). Was sonst von inneren Gründen geg
die Echtheit neuerlich vorgebracht worden ist, beschränkt sich au
den angeblichen Nachweis der Abhängigkeit einzelner Briefstelle
von anderen neutestamentlichen Schriften, zum Theil von solche

---

1) „Was wissen wir eigentlich von den Bildungsmitteln jedes einzelne
Apostels", fragt **Reuß** (Geschichte der heiligen Schriften N. T., S. 132
mit Recht in Bezug auf diesen Zweifelsgrund.

welche wie der Hebräerbrief und die Apokalypse erst nach dem Tode des Jakobus (63 nach Chr. Geb.) verfaßt sind. Nach Zeller ist Jak. 2, 12 — *μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμὸν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* — eine offenbare Bezugnahme auf Offb. 2, 10 (*γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς* [1]). Hilgenfeld hat eine ganze Reihe solcher Abhängigkeiten aufgetrieben: gleich Kap. 1, 2 *ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις* erinnert ihn an 1 Kor. 10, 13, *πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος*; Kap. 1, 3 *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν κατεργάζεται ὑπομονήν* an Röm. 5, 3 *εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν*; Kap. 1, 18 *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* an Apok. 14, 4 *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*; Kap. 4, 1 *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν* an Röm. 7, 23 *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*, u. s. w. Nach Holtzmann hat der Jakobusbrief aus den paulinischen Briefen die Formeln *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* oder *ἐκ νόμου* (?), *ἐλευθερία*, *παραβάτης*, *τελεῖν τὸν νόμον*, *καρπὸς τῆς δικαιοσύνης*, *μέλη*, *παραλογίζεσθαι*, *ὁλόκληρος*, *μὴ πλανᾶσθε*, *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις*, ferner das Beispiel Abrahams und das Citat Gen. 15, 6; aus dem Hebräerbrief das Opfer Isaaks und das Beispiel der Rahab. Andere haben noch andere Benutzungen, des Philo, des Hermas, Hilgenfeld sogar der Orphiker, entdeckt. Was soll man sagen zu dieser Manier, die Originalität eines der originellsten biblischen Schriftsteller in eine Reihe von Plagiaten aufzulösen? Dieselbe Kritik, die, wenn es gilt in der nachapostolischen Literatur unbequeme Anklänge an's Johannesevangelium zu beseitigen, an Auskünften unerschöpflich ist, ist hier auf dem besten Wege, den ganzen lexikalischen Vorrath, den Jakobus mit zeitverwandten Schriften gemein hat, ihm als Entlehnung anzurechnen. Als hätte Jakobus seine christliche Ausdrucksweise wie

---

[1]) Zeller, in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863.

wir heut aus dem Neuen Testament, sein Griechisch überhaupt aus Büchern zu lernen gehabt und selbst das Alte Testament erst durch den Römer- und Hebräerbrief kennen lernen müssen; als hätte erst Paulus eine christlich- und jüdisch-religiöse Sprache geschaffen, und nicht ein reicher Gesamtschatz derselben, aus dem alle neutestamentlichen Schriftsteller gemeinsam nehmen, vor jedem Ansatz schriftstellerischer Bezeugung des urchristlichen Bewußtseins bestanden. „Die Begriffe, Formeln, Schlagwörter und Argumente der in der apostolischen Zeit gangbaren Anschauungen", sagt Reuß gerade aus Veranlassung des Jakobusbriefes, „sind nicht, wie man sich einredet, nur aus Schriften zu lernen gewesen, sondern aus dem lebendigen Verkehr; die Schriftbeweise dazu aus dem längst also benutzten Alten Testament; die Citate 2, 21 f. fließen aus keiner anderen Quelle." Und wiederum: „Die zahlreichen Benutzungen paulinischer Episteln, des Briefes an die Hebräer, des Philo, des Hermas existiren nur in der Einbildung der Kritiker, und lassen sie die höchst einfache Originalität dieser Epistel ganz übersehen" [1]). — Nun werden wir die in der berühmten Stelle Kap. 2, 14—26 liegenden anscheinenden Bezugnahmen auf Paulus sogleich besonders zu erörtern haben; von den übrigen behaupteten Abhängigkeiten ist wol die von Zeller geltend gemachte die scheinbarste, weil hier ein so gewählter Ausdruck wie στέφανος τῆς ζωῆς vorliegt. Und doch, wie oftmals mögen die prophetischen Sprecher der jungen Christengemeinden vom „Kranze des Lebens", von dem im ewigen Leben bestehenden Siegeskranze geredet haben, ehe zwei biblische Schriftsteller, ohne einer an den andern zu denken, diesen Lieblingsausdruck in ihre Sendschreiben verwoben! Wie unwahrscheinlich, wie künstlich dagegen, daß der Jakobusbrief seinen Lesern zugemuthet haben sollte, bei dem ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν nicht sowohl an die große allgemeine Gotteszusage in Christo als vielmehr an die Stelle Offb. 2, 10, an die der Gemeinde Smyrna gegebene Specialverheißung zu denken [2]). Was die Berührungen

---

[1]) Reuß, Geschichte der heiligen Schriften N. T., S. 131 u. 132 der 4. Auflage.

[2]) Da Grimm, Holtzmann, Hilgenfeld alle der vermeintlichen Ent-

mit dem Hebräerbrief angeht, so ist die Behauptung, derselbe habe dem Jakobusbriefe „die Exemplification durch Isaaks Opfer geliefert", ohne alles Gewicht. Der Verfasser des Jakobusbriefes brauchte die Glaubensthaten Abrahams nicht aus dem Hebräerbrief zu entnehmen, weil er sie gleich diesem aus dem alten Testament kannte; zudem zählt der Hebräerbrief verschiedene andere werkthätige Glaubensproben Abrahams auf, ehe er auf Isaaks Opferung kommt: warum hätte denn Jakobus, wenn er den Hebräerbrief benutzte, gerade nach dieser und nicht nach jenen gegriffen? Dagegen soll nach Holtzmann die Anführung der Rahab „allen Zweifel (an der Abhängigkeit vom Hebräerbrief) abschneiden"; „Kap. 2, 15 wird Rahab gerade so als Beispiel der Werkgerechtigkeit herbeigezogen, wie sie Hebr. 11, 31 für die Macht des Glaubens citirt wird". Wunderlich, — der Hebräerbrief lehrt gar keine „Rechtfertigung allein durch den Glauben", um deren Bestreitung es dem Jakobus in der betreffenden Stelle zu thun ist; er hebt nur den Glauben als das Princip aller Gottwohlgefälligkeit, auch bei der Rahab nur als Princip ihres gottwohlgefälligen Handelns hervor (δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ᾽ εἰρήνης), — ganz im Sinne des Jakobus, der ja den Glauben auch nicht verachtet, aber erst in Werken völlig werden läßt: und doch soll ihn Jakobus in seiner antipaulinischen Polemik wider den allein rechtfertigenden Glauben durch Umkehrung des Beispiels der Rahab bestreiten! Allerdings meint auch Grimm in diesem Punkte die Abhängigkeit des Jakobusbriefes vom Hebräerbrief festhalten zu müssen, denn das Beispiel der Rahab sei ein so seltsames, daß es sich nur aus einem maßgebenden Präcedens erkläre; ein solches liege nun im Hebräerbrief vor, der seinerseits nur durch die Einnahme Jericho's auf dasselbe geführt sei. Daran ist so viel richtig, daß das Exempel der Rahab neben dem des Abraham einer

---

deckung Zellers Beifall geben, so sei noch erinnert, daß in der Apokalypse Christus, im Jakobusbriefe dagegen Gott (vgl. V. 5 u. 7) der Verheißende ist, und in der Apokalypse die „Treue bis zum Tode", bei Jakobus „die Liebe Gottes" die Bedingung bildet, also von einem Citat gar keine Rede sein kann.

Motivirung bedarf, die den für uns anhaftenden Schein der Sel-
samkeit von ihm wegnimmt, und wir gedenken weiter unten ei-
solche Motivirung auch zu geben. Aber der Vorgang des Hebräe-
briefs bietet sie uns nicht, denn wieviel andere und leuchtende-
Exempel werkthätigen Glaubens hätte dieser dem Jakobusbrie-
zur Verfügung gestellt, ehe er auf diese von der Ueberlieferu-
mit dem Attribut ἡ πόρνη belegte Rahab kam! Wer uns n-
nicht zu sagen weiß, warum unser Verfasser aus der „Wolke v-
Glaubenszeugen", die Hebr. 11 anführt, gerade dies seltsa-
Exempel ausgewählt, wie will der so gewiß wissen, daß er
überhaupt aus Hebr. 11 ausgewählt habe?

Hiemit werden wir über die angeblichen Abhängigkeitsspur-
des Jakobusbriefs im Allgemeinen, und insonderheit über d-
welche die Apokalypse und den Hebräerbrief betreffen und bei der
späterer Abfassungszeit die Verfasserschaft des Jakobus ausschließ-
würden, zur Tagesordnung übergehen dürfen. Anders steht es m-
der Frage nach dem Verhältnis von Jak. 2, 14—26 zur pau-
linischen Lehre: hier meinen auch unbefangene und von dem T-
binger Kriticismus freigebliebene Forscher, wie de Wette, Blee-
Reuß, Ewald, eine Bezugnahme sei's geradezu auf den Röm-
und Galaterbrief, sei's wenigstens auf die mündlich und mittelb-
dem Jakobus kund gewordene paulinische Lehrart nicht verkenn-
zu können. Dagegen Schneckenburger, Neander, Thiers-
Hofmann, Weiß, Huther, Ritschl, Bunsen auch
dieser Stelle die völlige Unabhängigkeit des Jakobus von paulinisch-
Schrift und Lehre behaupten und die Ausführungen des Jakob-
nicht gegen wirklichen oder misverstandenen und misbrauch-
Paulinismus, sondern gegen eine aus dem Judentum in's Jude-
christentum eingedrungene todte Orthodoxie gerichtet sein lass-
Eine Auffassung, die wie bereits erwähnt auch Schleiermach-
für möglich hielt; wogegen Holtzmann in Bezug auf diese
das jugendliche Kraftwort Schweglers nachspricht: „Es ist
unerquickliches Geschäft, einen Streit fortzuführen, der der Sa-
nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist". Wir bekenn-
auf die Gefahr hin, in so guter Gesellschaft gleichfalls aus d-
Kreise der Einsichtigen ausgeschlossen zu werden, die auf diese We-

für abgethan erklärte Ansicht noch heute zu theilen und die entgegengesetzte für eine Art von wissenschaftlicher Sinnentäuschung zu halten.

Holtzmann beruft sich vor allem auf den mit paulinischen Stellen übereinstimmenden Wortlaut von Jak. 2, 24. „Man vergleiche nur Gal. 2, 16 und Röm. 3, 28 mit Jak. 2, 24, und gestehe, daß sich eine directere Art von Polemik kaum denken läßt als wörtliche Anführung des gegnerischen Ausdrucks mit einfacher bestimmter Negation.“ Wir vergleichen wirklich, finden aber weder wörtliche Anführung noch einfache Negation; denn wenn Paulus schreibt: οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ oder ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ, Jakobus aber: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, so fehlt hier bei Jakobus die paulinische Näherbestimmung sowol der ἔργα (νόμου) als der πίστις (Ἰησοῦ Χριστοῦ), und da nun Jakobus auch dem Sinne nach nicht von Gesetzeswerken redet, sondern von Glaubenswerken (V. 22) und nicht vom Glauben an Jesum Christum, sondern von dem Glauben, daß z. B. ein einiger Gott sei (V. 19), so folgt, daß er jene paulinischen Sätze weder citirt noch negirt. Allerdings, wenn man vom Galater- und Römerbrief her zum Jakobusbrief kommt und mit bereits paulinisch erfüllten Augen die Auseinandersetzung des letzteren vom δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον liest, so ist der Schein der Rückbeziehung sehr stark. Würden wir in Kirche und Theologie zuerst mit dem Jakobusbrief vertraut gemacht und kämen so erst zu Röm. 3, 20 und Gal. 2, 16 als einer uns fremdartigeren Lehrweise, wir würden vermuthlich denselben lebhaften Eindruck haben, Paulus polemisire wider Jakobus. Weil wir heute das ganze Urchristentum lediglich aus den neutestamentlichen Schriftdenkmalen kennen lernen, so vergessen wir so leicht, woran schon vorhin zu erinnern war, daß vor der Existenz dieser Schriften bereits eine Sprache des christlichen Bewußtseins und der christlichen Lehre existirt hat, die — geschaffen und fortwährend bereichert von dem productiven Geiste der urchristlichen προφητεία, aber auch eine ganze Reihe von Schlagwörtern und Schriftbeweisen aus dem religiös-theologischen Sprachgebrauch des Judentums überkommend — bereits einen hohen Grad von

Ausbildung gewonnen haben mußte, wenn unsere neutestamentlichen Lehrschriften ihren ersten Lesern überhaupt verständlich sein sollten [1]). So ist auch von *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* in den Christengemeinden ohne Zweifel schon viel geredet worden, ehe es einen Apostel Paulus gab. Es war ein Begriff, der im alttestamentlichen Sprachgebrauch wurzelte (Exod. 23, 7 Ps. 51, 6; 82, 3. Prov. 17, 15. Jes. 54, 17), der sich den Christen von selbst aufdrängte, so oft sie das messianische Werk, wie schon von dem Täufer geschieht (Matth. 3, 12), als wesentlich richterliches vorstellten, ja der als positiver und forensischer Ausdruck für jedwede Sündenvergebung zu den religiösen Grundbegriffen gehörte; er kommt wiederholt schon in Jesu eignem Munde vor (Matth. 12, 37. Luk. 16, 15; 18, 14) und wird von Paulus auch im Römerbrief, also Lesern gegenüber, die noch nicht paulinisch, wol aber judaistisch unterwiesen waren, als ein solcher behandelt, der selbstverständlich und bereits geläufig, keiner besondern Erläuterung bedarf. Und wenn nun die in der Taufe empfangene Sündenvergebung subjectiverseits doch auf dem Glauben an Jesum als den Messias beruhte, andererseits Jesus das Bestehen im messianischen Gericht nicht dem bloßen Herr-Herr-Sagen, sondern erst dem Thun seiner Rede zugesichert hatte, so mußten auch die Begriffe und Formeln *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως*, *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* sich bilden, und beständen vielleicht lange friedlich nebeneinander, bis falsche Glaubensseligkeit hier, falsche Werkheiligkeit dort die antithetischen Formeln *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου* ganz unabhängig von einander veranlaßte.

Daß nun eine solche falsche Glaubensseligkeit der Anlaß und

---

[1]) Grimm a. a. O. meint, Paulus sei doch anerkanntermaßen der Schöpfer der christlich-religiösen Sprache. Der bedeutendste Fortbildner derselben, ja, aber der Schöpfer? durchaus nicht. Eine christlich-religiöse Sprache mußte geschaffen werden von dem Augenblick an, da es christliche Erbauungsversammlungen gab, und sowohl die Apostel als die „Propheten“, welche vor und neben Paulus diese Versammlungen leiteten, müssen ihm bereits in erheblichem Maße hierin vorgearbeitet haben. Oder wie könnte man sich, um von dem *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν* nicht zu reden, die urchristliche *προφητεία* ohne eine solche Sprachbildung denken?

Gegenstand der jakobischen Polemik sei, bestreitet Holtzmann mit Berufung auf den judaistischen Charakter der Leser. „Nie war die Hauptverirrung der jüdischen Religiosität auf theoretischer Seite zu finden, als ob man das gesetzliche Thun neben dem Wissen vom Gesetz verachtet hätte; Gesetzesformalismus, Werkheiligkeit, opus operatum sind vielmehr vom Begriff des Judentums von jeher unabtrennbar gewesen“. Das Letztere nun leugnet niemand, aber Ceremonialgesetzlichkeit, Werkheiligkeit, opus operatum ist es bekanntlich nicht, was das Christentum auf ethischem Gebiete von seinen Bekennern erwartet und was insonderheit Jakobus als rechtfertigendes Glaubenswerk fordert. Daß aber im Gegensatz zum Ernst der Bekehrung und Heiligung, zur innerlichen Gesetzeserfüllung der Gottes- und Nächstenliebe ein träger Verlaß auf religiöse Erbgüter, auf den Glauben an den Einen wahren Gott und an dessen dem Abraham gegebene Verheißungen einen starken Charakterzug des damaligen Judentums bildete, das kann Holtzmann doch nicht wohl in Abrede stellen wollen, da der Täufer Johannes, Jesus selbst und nicht am wenigsten Paulus im Römerbrief es ausdrücklich versichern. „*Ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ*, Matth. 3, 8—9. *Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε, κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ᾽ ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; Καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, Matth. 7, 21—23, vgl. Luk. 12, 24—28. Endlich: *Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου, πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ· ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις; ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις; ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις; ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς; ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι,*

διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις; τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν καθὼς γέγραπται." Stand es nun nach Paulus mit den damaligen Juden weit und breit so, und mußte daher schon Jesus, wie die angeführten Worte der Bergpredigt bezeugen, voraussehen, daß dasselbe Misverhältnis religiöser Hochgefühle und sittlicher Leichtfertigkeit auch in seine aus Israel zu sammelnde Gemeinde eindringen werde, so dürfte es doch wohl kein bloßer „Einfall Schneckenburgers" sein, daß auch unter den Judenchristen, an welche der Jakobusbrief geht, ein falscher Verlaß auf die Verheißungen Gottes in Christo, ein zum sittlichen Faulkissen dienender Glaube an den wahren Gott und den wahren Messias eine Hauptgefahr und ein Hauptschaden gewesen. Und wenn nun Jakobus den Glauben, den er zur Rechtfertigung unzulänglich findet, ausdrücklich als ein Fürwahrhalten vor allem des jüdischen Grunddogmas, „daß ein einiger Gott sei", beschreibt (V. 19), so gehört doch ein eigentümlicher Eigensinn der Exegese dazu, seine Polemik gleichwohl nicht auf einen judaistischen, sondern auf den paulinischen Glaubensbegriff zu beziehen und lieber ihm den gröbsten Misverstand des Römer- und Galaterbriefs als sich selber irgend welchen Misverstand des Jakobusbriefes zuzutrauen.

Von diesem Gesichtspunkt aus angesehen erscheinen die Exempel des Abraham und der Rahab auch erst in ihrer ganzen Angemessenheit. Der Glaube beider, der behufs rechtfertigender Wirkung der Ergänzung durch Werke bedarf, ist einfach der dem Götzendienst entgegengesetzte Glaube an den Einen wahren Gott und seine Verheißungen, ein Glaube, der allerdings weder den Abraham zum Liebling Gottes gemacht, noch die Rahab vom Verderben errettet haben würde, wenn er nicht zu entsprechenden Thaten wirksam geworden wäre. Gewöhnlich betrachtet man — und so auch Holtzmann — diese beiden Beispiele als die „fast unwiderleglichen" Beweise der polemischen Rücksichtnahme auf Paulus. Davon hätte schon die Zusammenstellung „Abraham und Rahab" die Exegese zurückbringen sollen, denn da das Beispiel der Rahab jedenfalls nicht paulinisch ist, so fällt durch seine Hinzufügung bereits die Wahrscheinlichkeit, daß das Exempel Abrahams um Röm. 4. Gal. 3

willen gewählt sei. Noch mehr aber widerlegt sich jenes Vorurtheil durch die Art und Weise, wie Jakobus beide Beispiele und zumal das des Abraham dialektisch verwendet. Man bemerke wohl, er widerlegt nicht etwa den Gebrauch, den ein gegnerischer Standpunkt von diesen Exempeln gemacht hat, sondern er führt sie für seine These, daß der Glaube ohne Werke nichts nützt, nicht rechtfertigt, als Belege an: wie könnte er denn das, wenn der Standpunkt, den er bekämpfte, sie seines Wissens bereits zur Begründung der entgegengesetzten These verwerthet hätte? Seit wann ist es denn Vernunft und Sitte, etwas Controverses, das der Gegner zu seinen Gunsten gedeutet hat, als etwas Selbstverständliches und Schlagendes für die entgegengesetzte These in triumphirendem Tone vorzuhalten, wie Jakobus nach Holtzmanns Auffassung V. 21—25 thäte? — Und ist denn die Wahl dieser beiden Beispiele für die jakobische Rechtfertigungsidee nicht ohne alle Rücksicht auf Römer- und Hebräerbrief und ohne alle Kenntnis des dortigen Gebrauchs begreiflich genug? Abraham, der große Gottesfreund und Stammvater, wird einfach darum angeführt, weil die Schrift ausdrücklich von seiner Rechtfertigung redet. Allerdings die betreffende Stelle Gen. 15, 6 zeugt nach unserer heutigen Auslegung viel mehr für die paulinische als die jakobische These, und es macht uns heute den Eindruck einer ziemlich künstlichen Ausflucht, wenn Jakobus das „Abraham glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ wie eine Art Weißagung faßt, die erst durch die große werkthätige Glaubensbewährung Gen. 22 zur Erfüllung gelangt sei. Allein die (von Weiß beigebrachte) Stelle 1 Macc. 2, 52: „Abraham ward versucht und blieb fest im Glauben; das ist ihm gerechnet worden zur Gerechtigkeit“ zeigt uns, daß Jakobus mit jener Combination von Gen. 15 und 22 nur einer bereits gangbaren Auffassung folgte, daß es israelitische Ansicht war, dem Abraham seinen Glauben erst als einen durch die That und zwar durch die höchste Gehorsamsthat bewährten zur Gerechtigkeit gerechnet sein zu lassen, und nach dieser traditionellen Auffassung, deren naiver Vortrag noch einmal für die Unbekanntschaft mit der paulinischen Verwerthung der Stelle zeugt, war Abraham dem Jakobus der beste Schriftbeweis für sein ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ

οὐκ ἐκ πίστεως μόνον [1]). Was aber die Rahab angeht, so
sie eine Figur, mit der sich die jüdische Tradition so angelegent
beschäftigte, daß die Einen sie zur Gattin Josua's, die And
zur Ahnfrau des Messias erhoben (vgl. Matth. 1, 5 und Me
Commentar dazu), also für den Jakobus mit nichten eine
durch den Hebräerbrief nahezubringende Seltsamkeit; insonder
aber war sie ein hervorragendes Exempel von Rechtfertigung,
sofern sie — eine ἁμαρτωλός im zwiefachen prägnanten Si
als Heidin und Hure, zu einer „Gerechten", nämlich einer Bürg
in Israel und Stammutter Christi erhoben worden war. Lag
diesem Exempel der ersten in's Gottesvolk aufgenommenen Hei
von der die Schrift wußte, nicht denkwürdiges genug, um es
ohne Hebräerbrief und antipaulinische Polemik neben dem Abrah
hier zu citiren?

Und nun nehme man endlich die allgemeinen Gesichtspu
hinzu, unter denen die Voraussetzung, daß unser Brief
paulinische Lehre bestreiten wolle, geradezu absurd erscheinen m
Konnte der aus der apostolischen Geschichte bekannte Jakobus
der Weise, wie wir es Kap. 2, 14—26 lesen, gegen die paulini
Lehre polemisiren? Daß er seine Sache höchst ungeschickt anfie
daß er keinen einzigen der einschlagenden paulinischen Begriffe,
schweige denn den Gesamtsinn der paulinischen Lehre richtig
faßt haben könnte, wird von den Vertretern dieser Ansicht insgen
bereitwillig zugegeben; aber ist ein so großes Misverständ
irgendwie denkbar bei dem Jakobus, dem Paulus „sein Evangeli
das er unter den Heiden predigte" in eingehenden Erörterun

[1]) Hiemit erledigt sich denn auch die ironische Bemerkung, welche Ho
mann wider die von Weiß behauptete Geläufigkeit des Ci
Gen. 15, 6 macht. „Was im vorliegenden Fall zu erweisen wä
sagt er, „ist das, daß es den Juden sogar geläufig war, jenes Citat
jeder Gelegenheit zu bringen, es mag passen oder nicht; denn ge
Jak. 2, 23 paßt es am wenigsten, insofern es keineswegs nahe li
den Satz „Abraham ist aus den Werken gerecht geworden" beweisen
wollen mit einer Stelle, welche aussagt „Sein Glaube ward ihm
Gerechtigkeit gerechnet". Gewiß, uns heute läge das nicht nahe;
es aber dem Jakobus durch eine herkömmliche Auffassung nahe l
beweist eben 1 Macc. 2, 52, worauf sich Weiß berufen hatte.

dargelegt, und der ihm nichts hinzu-darzulegen gefunden, sondern daraufhin die Hand der Gemeinschaft gereicht hatte (Gal. 2, 2—10)? Oder soll's nur der Misverstand und Misbrauch seiner Leser gewesen sein, den er hinsichtlich der paulinischen Rechtfertigungslehre bekämpfte? Aber dann wäre nichts zweckdienlicher gewesen als denselben den rechtverstandenen Paulinismus entgegenzuhalten; von einer solchen Unterscheidung richtigen und irrigen Verständnisses der paulinischen Formel ist jedoch gänzlich keine Spur in unserem Briefe, und so unglaublich es auf der einen Seite wäre, daß der geschichtliche Jakobus den Vertreter dessen, was er für Paulinismus hielte, also indirect den Paulus selbst mit einem ἄνθρωπε κενέ! abfertigte, so unmöglich ist es andererseits, daß der Verfasser von Kap. 2, 14—26 der von ihm so schneidend abgefertigten Formel διὰ πίστεως χωρὶς ἔργων auch einen unschuldigen, christlichrichtigen Sinn zuerkannt haben sollte. Wir müßten also, um jene antipaulinische Auslegung durchzuführen, schon auf den historischen Jakobus als Verfasser unseres Briefes verzichten und irgend einen Pseudojakobus, einen anonymen Judaisten des nachapostolischen Zeitalters, in dem eine solche Polemik begreiflicher wäre, als Urheber derselben annehmen, womit dann freilich alles stritte, was wir für die Authentie des Briefes gesagt haben und noch zu sagen haben werden. Aber auch diese Unechtheitshypothese hilft über eine andere historische Undenkbarkeit nicht weg. Man gibt doch allerseits zu, und kann es auch nach der ganzen Tonart des Briefes nicht bestreiten, daß derselbe wesentlich für jüdische Christen geschrieben ist. Wie wunderlich nun, daß die — immerhin misverstandene — paulinische Lehre gerade bei Judenchristen zu bekämpfen wäre! Ja, wenn's paulinische Heidenchristen wären: aber wie sollen wir es fassen, daß die specifisch paulinische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben gerade bei denen Verwirrung angerichtet, deren Lehrer Paulus nicht war, die schon im apostolischen Zeitalter (Apg. 21, 21), wieviel mehr im nachapostolischen mit den größten Vorurtheilen gegen ihn erfüllt waren, die ihren Unterricht von den Uraposteln empfangen hatten und in denselben auch späterhin ihre ausschließlichen Autoritäten erblickten? — Und so wäre es wirklich für unsere Theologie an der Zeit, end-

lich eine Exegese und Hypothese aufzugeben, die nach allen Seit hin in Ungereimtheiten verwickelt, und die populäre Wahrheit, d „der Schein trügt" auch einmal auf Jak. 2, 14—26 anzuwend

Wir mußten ausführlicher auf diesen traditionellen Irrt eingehen, weil derselbe ein Schlagbaum ist, der sich jeder un fangenen und erfolgreichen Erforschung der geschichtlichen Verhä nisse unseres Briefes entgegenstellt. Nachdem wir denselben, wir hoffen, beseitigt haben, gehen wir zu dieser unserer eigentlic Aufgabe über und fassen behufs Würdigung unseres Briefes „ urchristlichen Geschichtsdenkmals" zunächst die Leser dessel in's Auge.

Ueber die Leser des Jakobusbriefes sind, bei dem Mangel ei lebendigen geschichtlichen Totalanschauung über denselben, die v schiedensten und widersprechendsten Ansichten aufgestellt word „Man hat behauptet", sagt **Wiesinger** in der Einleitung sei Commentars, „der Brief sei an unbekehrte Juden, an bekehrte u unbekehrte Juden, an Juden- und Heidenchristen entweder als g schlossen sich gegenüberstehende Gemeinschaften oder als einheitli Gesamtheit, oder er sei an Judenchristen primär, an Juden u Heidenchristen secundär, endlich er sei an Judenchristen geschrie ohne auszuschließen, daß nebenbei Beziehung auf Heidenchristen o noch unbekehrte Juden genommen werde". Dieses ungeschlic Gewirre der Meinungen kann nur daher rühren, daß es kei der Ausleger gelungen ist, von der Art und Lage der Briefempfän ein ganz anschauliches Bild zu gewinnen oder, falls er es e für sich gewonnen, Anderen zu entwerfen. Und doch bietet Brief die Elemente eines solchen in so ausreichendem Maße d daß wer dieselben einmal lebendig zusammengeschaut hat, das dunkeln Tappen der Auslegung kaum mehr begreift.

Die Leser des Briefes sind vor allen Dingen **Juden** in d **Diaspora**. Das sagt sogleich die Adresse *Ταῖς δώδεκα φυλ ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*. Also jedenfalls keine Heiden, weder göttische noch christgläubige, so gewiß weder jene noch diese z Zwölfstämmevolk gehören. Die „zwölf Stämme" sind zwar v fach und eben wieder von **Hilgenfeld** symbolisch genommen auf das geistliche Israel d. h. die Christenheit ohne Ansehn il

jüdischen oder heidnischen Abkunft gedeutet worden, eine Symbolik, die Offb. 7, 4; 21, 12 auch nach unserer Ansicht wörtlich so vorliegt, während andere Prädicate des Volkes Israel in anderen neutestamentlichen Stellen (z. B. 1 Petr. 2, 9) in ähnlicher Weise auf die Christenheit als solche übertragen sind. Indeß, es ist ein anderes Ding mit lehrhaften Stellen wie 1 Petr. 2, 9 oder mit dem prophetisch-symbolischen Stil der Apokalypse, als mit der einfachen, nüchternen Ausdrucksweise einer Briefadresse; in einer Briefadresse lehrt und symbolisirt man nicht, zumal wenn man sie so einfach und conventionell formulirt wie Jakobus mit seinem „χαίρειν". Aber könnte auch die Adresse einen Zweifel an der Nationalität der Leser übrig lassen, der Brief selbst läßt keinen. Derselbe nennt Abraham „unseren Vater" (Kap. 2, 21), ohne daß diese Bezeichnung wie Röm. 4 als im geistlichen Sinne gemeint erläutert würde; er setzt bei den Lesern die Kenntnis der Geschichte Hiobs und der Propheten voraus (Kap. 5, 11 u. 17); er bedient sich vor ihnen der alttestamentlichen Gottesnamen „Herr", „Herr Zebaoth" (Kap. 4, 15 und öfter; 5, 4); er weiß die jüdischen Schwurformeln und die jüdische Unart des Fluchens und Schwörens, er weiß die von Christus so oft an seinem Volke gerügten Nationalfehler des Geizes und der Habsucht bei ihnen im Schwange (Kap. 5, 12; vgl. Matth. 5, 34 und 23, 16; 3, 9; 4, 1—4); er nennt ihr Versammlungslocal mit dem jüdischen Namen „Synagoge" (Kap. 2, 2); er charakterisirt das äußere Leben der Wohlhabenden unter ihnen nach Weise der jüdischen Diaspora als das Leben von Leuten, die ohne ganz festen Wohnsitz, vorzugsweise dem Handel nachgehend, bald hier bald dort ein Jahr verweilen und Geschäfte treiben (Kap. 4, 13; vgl. Apg. 18, 2 u. 18); endlich und vor allem argumentirt er aus der Idee des mosaischen Gesetzes als einer für seine Leser selbstverständlichen Autorität (Kap. 2, 9—11; 4, 12—12).

Ebenso gewiß als die jüdische Nationalität der Leser ist nun weiter die Thatsache, daß diese Diasporajuden christgläubige Juden, Judenchristen sind. Zwar die Adresse sagt das nicht ausdrücklich und bedarf in ihrer auffallenden Allgemeinheit noch einer weiteren Aufklärung. Aber ein „Knecht Jesu Christi", als welchen

der Verfasser Kap. 1, 1 sich bezeichnet, konnte ja gar nicht darc
denken, daß in den jüdischen Synagogen der Diaspora, in den
der Name Jesu ein verpönter und gelästerter war, sein Sen
schreiben Annahme und Verlesung finden würde, und selbst wer
man die Briefform für eine bloße Einkleidung und das gan
Schriftstück für ein pseudepigraphisches erklären wollte, welches a
bloß private, literärische Einwirkung berechnet sei, hätte ein
alle Juden der Diaspora gerichtetes Schreiben nur dann ein
Sinn, wenn es eine Bekehrungsschrift für das ungläubige Isra
wäre. Nun aber ist der Brief unstreitig keine Bekehrungsschr
für Ungläubige, sondern eine Ermahnungsschrift an Gläubige;
setzt bei denen, welche er als Brüder anredet, den Glauben
Christus überall — und in der Stelle Kap. 2, 1 auch ausdrüc
lich — voraus. Nur das könnte nach dem Wortlaut der Adres
der Fall sein, daß das Schreiben neben der auf die christliche
Brüder gerichteten Hauptabsicht noch die Nebenabsicht hegte, durc
Vermittelung derselben auch in die Kreise der ungläubigen Volks
genossen einzudringen und so auch auf diese eine gewisse Einwirku
zu üben. Und in der That fehlt es dem Briefe nicht an wiede
holten Seitenblicken auf solche, die der Verfasser nicht Brüde
nennt und doch Kap. 5, 1 f. in prophetischem Schwunge anredet, -
die den armen Brüdern, für die er zunächst schreibt, entgege
stehenden Reichen. Aber ehe wir dies Verhältnis der Arm
und Reichen als Schlüssel zu dem noch übrigen Räthsel der Adre
verwerthen können, haben wir sein eignes Räthsel zu lösen. J
ihm schürzt sich der Knoten der Fragen, welche die Leser unser
Briefes betreffen, am festesten; in ihm liegt zugleich die ausgiebigs
und anschaulichste Lösung derselben.

Daß die „Armen“ unseres Briefes die eigentlichen Adressat
desselben, daß Armut und Christentum dem Verfasser correla
Begriffe sind, ist nicht zu verkennen. Es wird ausdrücklich erklä
in der Stelle 2, 5: *οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τῷ κόσμῳ πλουσίου
ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο το
ἀγαπῶσιν αὐτόν?* Und zwar ist bei *πτωχοὺς τῷ κόσμῳ* nich
etwa an eine der sinnlichen Sphäre entrückte, rein geistliche Armu
zu denken: der Verfasser ist durch die falsche Verehrung mate

riellen Reichtums, des „Mannes mit goldnem Fingerreif und prächtigem Gewande“ auf die Gottwohlgefälligkeit der Armut gekommen; er meint die Armut, die im schlechten, schmuzigen Kleide geht (Kap. 2, 2), und zeichnet auch Kap. 5, 1 f. in seinem Weheruf über die Reichen und seinem Trostwort an die von ihnen unterdrückten Brüder durchaus den Gegensatz der socialen Lage, der materiellen Verhältnisse. Aber mit diesem materiellen Gegensatz fällt der religiöse zusammen, — *οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς?* fährt die Stelle Kap. 2, 6 f. fort. Nicht als stünden Arme nicht auch außerhalb des Kreises, den der Verfasser als Brüder in Christo anredet, — der Kap. 2, 2 eingeführte Arme ist, wie wir sehen werden, ohne Zweifel ein Nichtchrist; noch auch als könnte es im Kreise dieser Brüder nicht einzelne Reiche geben, — die Kap. 4, 13 f. auf ihre Handelsunternehmungen Angeredeten scheinen dem brüderlichen Kreise anzugehören und dabei wohlhabende Leute zu sein: aber das muß doch die Regel gewesen sein in den Kreisen, in welche der Brief geht, daß Armut und Christenglaube, Reichtum und Feindschaft wider das Evangelium Hand in Hand gieng. Kann der Exegese ein solches Verhältnis unverständlich, fremdartig erscheinen? Ist es nicht eben das Verhältnis, welches, nachdem es vorbildlich in den Psalmen und Propheten sich angekündigt, durch so viel Stellen unsrer Evangelien hindurchklingt, um dann noch im Namen der nachmaligen separirten Judenchristen, der „Ebioniten“, einen Nachhall zu haben? Und zwar ein specifisch-jüdisches Verhältnis; denn wenn auch das *οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς, ἀλλὰ τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός* (1 Kor. 1, 26—28) in den Urzeiten des Evangeliums von den heidenchristlichen Gemeinden ebenfalls galt, so sehen wir doch an den Collecten, welche diese paulinischen Gemeinden für die palästinensischen sammelten, daß selbst im Vergleich mit jenen Armut ein specifisches Charakteristicum der letzteren gewesen sein muß (vgl. Gal. 2, 10). Erwächst nun so aus der charakteristischen Armut unserer Leser eine neue Bestätigung ihrer judenchristlichen Art, so ist es um so unbegreiflicher, wie die Auslegung hinsichtlich

der mit diesen „Armen" ebenso sehr in socialem Zusammenha[ng]
als in religiösem Gegensatz stehenden „Reichen" so gar mit d[er]
Stange im Nebel herumfahren und in denselben bald Heiden, ba[ld]
Heidenchristen, bald Judenchristen muthmaßen konnte, anstatt [in]
ihnen einfach ungläubige Volksgenossen der Briefempfänger [zu]
erkennen.

Die Beweise für diese Qualität der „Reichen" des Jakobu[s-]
briefs sind doch auch abgesehen von der allgemeinen historisch[en]
Combination einleuchtend genug. Einmal ist gewiß, daß [die]
„Reichen" nirgends im Briefe den Brudernamen empfang[en.]
Auch Kap. 1, 10 nicht, wiewol noch neuerdings Woldem[ar]
Schmidt, der fleißige und besonnene Bearbeiter des jakobisch[en]
Lehrbegriffs, und ebenso Hilgenfeld meinen, daß zu dem
πλούσιος, das dem ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός entgegengesetzt wi[rd,]
das ἀδελφός natürlicherweise zu ergänzen sei: vielmehr ist [es]
höchst bezeichnend, daß dasselbe bei dem ταπεινός steht, bei [dem]
πλούσιος dagegen fehlt. Ganz ebenso läßt der Verfasser je[ner]
Kap. 5, 1 f., wo er die Reichen anredet und zwar (im Unt[er-]
schiede von Kap. 1, 9—10) zuerst anredet, das sonst so häu[fig]
gebrauchte ἀδελφοί weg, um es gleich darauf V. 7, wo er sich [zu]
den unter dem Druck dieser Reichen seufzenden Armen wen[det,]
wieder in Anwendung zu bringen. Und wie sollten es auch ἀδελ[φοί,]
Mitchristen sein, denen der schreibende δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ ni[chts]
anderes als Gericht und Untergang zu verkündigen, denen er [kein]
Wort christlicher Ermahnung zum Heile zu sagen hätte: so, [wie]
Kap. 5, 1 f. und Kap. 1, 10—11 von den Reichen geredet w[ird,]
konnte nur von solchen, die kein gemeinsamer Heilsglaube [mit]
dem Verfasser verband, die ihm in jedem Sinne der dem Ger[icht]
anheimfallenden Welt angehörten, geredet werden [1]). Also nich[t]

1) An und für sich würde es unsere Gesamtauffassung der „Reichen" [nicht]
stören, wenn in der Stelle 1, 10 f. auch einmal ein reicher Christ [vor-]
ausgesetzt würde; wir haben bereits anerkannt, daß einzelne Wohlhab[ende]
unter den Lesern recht wohl denkbar sind. Was uns den πλούσιος [auch]
hier als Nichtchristen betrachten und den ganzen Satz mit Luther [im]
ironischen Sinne nehmen läßt, ist das ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορε[ίαις]
αὐτοῦ μαρανθήσεται. Das ist dasselbe schließliche Verderben, wel[ches]

Mitchristen, weder jüdischen noch heidnischen: wie der Verfasser zu Mitchristen redet, auch zu verweltlichten, zeigt Kap. 4, 1—10; hier waltet bei aller Schärfe immer noch die Ermahnung und hinter derselben die Hoffnung, die Verheißung. — Es bliebe übrig, die Reichen für ungläubige Heiden zu halten, wie Hilgenfeld für die Stellen Kap. 2, 6 f.; 5, 1 f. nun wieder versucht. Aber die Verhältnisse der Diaspora in römischen Zeiten möchten wir kennen, in denen die Juden als die charakteristisch Armen den Heiden als den charakteristisch Reichen gegenüber gestanden hätten! Die heidnischen Mehrheiten, in deren Mitte die jüdischen Minderheiten sich befanden, zerfielen doch wohl nach aller Welt Weise in Reiche und Arme, und wenn eine von beiden Nationalitäten in materieller Hinsicht im Vorsprung war, so war's gewiß eher die jüdische, welche gerade in der Diaspora sich zur handeltreibenden entwickelt und auf alle Vortheile des beweglichen Besitzes und Erwerbes achten gelernt hatte (vgl. Kap. 4, 13 ff.). Ueberdies — woher sollte das Interesse des jedenfalls judenchristlichen Verfassers gerade an den reichen Heiden stammen? Sie konnten ihn auch polemisch keinenfalls mehr beschäftigen als der besitzlose heidnische Pöbel, der, was Christenfeindschaft angieng, hinter den Reichen und Vornehmen gewiß nicht zurückblieb. Ein polemisches Interesse, wie die prophetische Apostrophe Kap. 5, 1 f. es bekundet, vermochten reiche Leute als solche ihm nur einzuflößen, wenn sie den ungläubigen und gottlosen Theil seines eigenen Volkes bildeten, und hat er sie nicht, indem er ihnen zuruft „die Klagen der Arbeiter, denen ihr ihren Lohn vorenthalten habt, sind zu den Ohren des Herrn Zebaoth gekommen" (Kap. 5, 5), auch ausdrücklich als solche behandelt, die den Namen des Herrn Zebaoth kennen?

5, 1 f. den gottlosen Reichen, die auch Hilgenfeld für Nichtchristen erklärt, geweißagt wird. Mit Hilgenfeld zu distinguiren und zu sagen, der Reiche als solcher solle zu Grunde gehen, aber der Mensch gerettet werden, weil er Christ sei, ist ganz und gar unmöglich; wessen „Pfade" (πορείαι) zum Verwelken d. h. zum Untergang führen, bei dem kann unmöglich zugleich ein Seligwerden mit eingedacht sein. Anderenfalls würde Jakobus geschrieben haben: οὕτως καὶ ὁ πλοῦτος αὐτοῦ μαρανθήσεται.

So ergibt sich das Verhältnis der „Armen“ und „Reiche
unseres Briefes von allen Seiten her als ein Verhältnis religiö
Gegensatzes und nationaler Gemeinschaft. Und noch haben wir
Hauptstelle nicht näher in Betracht gezogen, die für dies Ergeb
vollends den Ausschlag gibt, die Stelle Kap. 2, 6: οὐχ οἱ πλ
σιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κ
τήρια; οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ κάλον ὄνομα τὸ ἐπικλη
ἐφ᾽ ὑμᾶς? Hier ist zunächst unverkennbar, daß zwischen
Reichen und den Armen der schärfste religiöse Gegensatz best
Der edle Name, der über den Lesern genannt oder angern
worden ist, kann kein anderer sein als der Jesusname, auf den
getauft worden sind; an den Namen πτωχοί oder χριστιανοί
denken verbietet, wie Huther nachweist, der solenne alttestam
liche Sprachgebrauch von ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομά τινος ἐπί τινα, e
Ausdrucksweise, die immer von dem Namen eines Herrn steht,
jemand eigen wird. Also diesen Jesusnamen lästern die Reic
was jedenfalls ihr Nichtchristentum außer Zweifel setzt, aber e
ihr Judentum wohl erkennen läßt; mochten ungläubige Heiden
Jesusnamen verspotten, — ihn zu lästern war specifisch jüdi
Art (vgl. Apg. 18, 6; 26, 11); schon in der ersten apostolis
Zeit war ein Ἀνάθεμα Ἰησοῦς! das Losungswort der antie
gelischen Synagoge (1 Kor. 12, 3). Umsonst hat man versu
diese Stelle mit dem vermeintlichen Christenstand der Rei
dadurch verträglich zu machen, daß man sie auf Verunehrung
Heilandsnamens durch weltförmigen Wandel deutete: das n
ἀτιμάζειν, καταισχύνειν, während βλασφημεῖν, wie auch
Etymologie es fordert, im Neuen Testament immer ein Läs
mit Worten bezeichnet. Ueberdies was wäre das für eine
der Rede, zu sagen: „die Reichen beschimpfen durch ihren Wa
den edlen Namen, der über euch Armen genannt ist“; bei w
förmigen Christen müßte es doch unbedingt heißen, daß sie d
ihren Wandel den Heilandsnamen, den sie selber tragen,
schimpften. — Und nun üben dieselben christusfeindlichen Rei
über die christusgläubigen Armen Gewalt, „tyrannisiren sie, schlep
sie vor Gericht“; — „ihr habt den Gerechten verurtheilt, umgebra
er kann euch nicht widerstehen“, ruft ihnen auch Kap. 5, 6

Verfasser vorwurfsvoll zu. Gewiß könnte das auch von heidnischen Machthabern geschehen, aber mit Grund bemerkt Hilgenfeld, daß ein Vor-Gericht-Ziehen der Christen als solcher — die auf Rom beschränkte neronische Verfolgung ausgenommen — vor den Zeiten Domitians nicht vorkomme; ja es kommt vor den Zeiten Trajans nicht vor, während unser Brief, wie Hilgenfeld selbst nachweist, bereits von dem unter Domitian schreibenden Clemens romanus gekannt ist. Ueberdies, — warum heidnische Obrigkeiten und Richter durchgängig gerade als die „Reichen" bezeichnet sein und warum sie es unter den Christen gerade auf die armen Leute abgesehen haben sollten, bleibt unbegreiflich. Ganz anders, wenn von den jüdischen Synagogengerichten, wenn von der Selbstverwaltung die Rede ist, welche den Judenschaften auch der Diaspora im römischen Reiche eingeräumt war, und welche so weit ging, daß ein Saulus auf hohenpriesterliche Vollmachten hin z. B. im syrischen Damaskus religiöse Verfolgungen unternehmen konnte [1]. Innerhalb dieser Judenschaften hatten natürlich die Reichen die Gewalt, umsomehr, wenn sie dem verhaßten Christenthum entgegeneiferten, und die Armen waren dem Misbrauch dieser Gewalt preisgegeben, umsomehr, wenn sie den Jesusnamen bekannten.

Auch die der Stelle Kap. 2, 6—7 voraufgehenden Erörterungen bestätigen unsere seitherigen Ergebnisse und fügen denselben zugleich noch weitere Veranschaulichungen hinzu. Der Brief ist auf die Kap. 2, 6—7 erwähnten Feindseligkeiten der Reichen gekommen aus Anlaß der Bevorzugung, welche die Leser in ihrer Synagoge reichen Leuten im Gegensatz zu armen zutheil werden lassen. Ἐὰν γὰρ εἰςέλθῃ εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰςέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι, ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα λαμπρὰν καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στῆθι

[1] Auch das ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον 5, 6 spricht nicht gegen jüdische Verfolgungen, noch braucht es, um auf innerjüdische Verhältnisse zu passen, bildlich genommen zu werden. Hatten die Juden auch keine Executivgewalt über Leben und Tod, so verfolgten sie doch auf den Tod, indem sie die Macht der heidnischen Obrigkeit zu Hülfe nahmen, vgl. Apg. 26, 10.

ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου — das ist offenbar täglich möglicher und mehr als einmal wirklich vorgekomme Fall [1]). Da ist denn, wie schon erwähnt, sogleich die „Synago ein Zeugnis, daß wir mit innerjüdischen Verhältnissen zu t haben; die συναγωγὴ ὑμῶν aber setzt die juden christli Synagoge der altgläubigen, nichtchristlichen entgegen [2]). In di christlichen Synagoge nun sind der „Reiche" und der „Arm die hier eingeführt werden, beide offenbar nicht Gemeindeglie sondern Fremdlinge, Gäste; denn sie haben in derselben k eigenen Plätze, wissen sich in derselben auch nicht selbst zu versor sondern bedürfen es, daß die Gemeindeglieder (— und nicht e Diakonen, sondern die Gemeindeglieder, die Leser insgemein wer als ihre Zurechtweiser gedacht —) ihnen einen Platz anwei möglicherweise auch sie stehen oder nur auf ihrer Fußbank s lassen [3]). Aber ebenso gewiß sind sie jüdische und nicht heidni

---

1) Hilgenfeld will den Fall nicht als aus dem wirklichen Leben gegriff sondern nur als gedachten fassen und im Nachsatz (V. 4), der s stimmt für den Sinn der Wirklichkeit spricht, ein ἄν ergänzen. glaube nicht, daß er damit Beifall finden wird, denn wären diese nicht wirklich vorgekommen, was für προςωποληψίαι meinte Jak denn? Indes ist dieser Dispnt für unsere Folgerungen gleichgi da das Beispiel, auch als erfundnes, jedenfalls aus Elementen con Möglichkeit gebildet ist, also ein Spiegel der Verhältnisse bleibt.

2) So sehr ich im ganzen mit den treffenden Andeutungen, welche über die hier erörterten Verhältnisse in seinem Aufsatz „Jakobus Paulus" (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852) ge hat, einverstanden bin, so muß ich doch seine Erklärung von συναγ ὑμῶν = „die jüdische Synagoge, zu der ihr euch haltet" für gan fehlt achten. Einmal muthet das dem Worte ὑμῶν zuviel zu; zwe wüßte ich nicht, wie, zumal seit dem Tode des Stephanus eine rel Gemeindeeinheit von christgläubigen und ungläubigen Juden irge möglich gewesen sein sollte; endlich hätten in einer jüdischen Syna doch wol nicht die Christen über die Plätze zu disponiren gehabt.

3) Der Einwand Hilgenfelds gegen das Nichtchristentum der b Besucher, — daß die Verfolger doch nicht zugleich die christlichen dachten besucht und die Christen sie mit Auszeichnung aufgenom haben würden, ist ganz nichtig. Denn das versteht sich in den Ve nissen, die hier hervortreten, ja ganz von selbst, daß nicht alle n Nichtchristen gleich intolerant und verfolgungssüchtig sein mußten.

Gäste, denn einem heidnischen wenn auch vornehmen Gaste würde in einer jüdischen Andachtsversammlung doch nicht gerade ein Ehrenplatz eingeräumt worden sein, und einen heidnischen Armen in der Synagoge stehen oder auf der Fußbank sitzen zu lassen, wäre nach synagogaler Sitte, nach welcher der ἐθνικὸς καὶ τελώνης von ferne zu stehen hatte (Luk. 18, 13), nicht wol als ein ἀτιμάζειν zu bezeichnen gewesen. Die religiös-sociale Situation der Leser ist hienach mit Händen zu greifen. Wesentlich aus den Armen der Diasporajudenschaften sich zusammensetzend, haben dieselben in ihren Wohnstädten ihre eigene, christliche Synagoge; — natürlich, denn in der alten, widerchristlichen können sie ihre christliche Andacht nicht halten; sie sind genöthigt gewesen, in der Judenschaft ihres Ortes sich als besonderen Conventikel zu constituiren und ein besonderes gottesdienstliches Local sich einzurichten. Aber damit sind sie aus dem größeren, landsmännischen Verband ihres Ortes, aus der von der römischen Obrigkeit anerkannten jüdischen Synagogengemeinde nicht ausgeschieden: dieselbe hat und übt nach wie vor über sie richterliche Gewalt. Vielleicht gehen sie auch noch neben dem Besuchen ihrer besonderen Versammlung in die altgläubige Synagoge, — jedenfalls aber findet, wie wir sehen, das Umgekehrte statt, daß solche, die nicht zum brüderlichen Kreise gehören, je und dann doch den christlichen Conventikel besuchen, um zu sehen und zu hören, was dort vorgeht; auch reiche Leute thun das, und werden trotz der durchschnittlichen Feindseligkeit der Reichen von den armen Christen in unterwürfig-entgegenkommender Weise aufgenommen. Denn natürlich sind diese armen Christen von ihren reichen Volksgenossen in aller Weise abhängig: sie arbeiten in ihrem Dienst als Tagelöhner oder in ähnlicher Stellung (Kap. 5, 4), und sie unterstehen ihrer Macht und Willkür in ihren Rechtsverhältnissen (Kap. 5, 6). Mit Einem Wort also, die Leser unseres Briefes sind Judenchristen, die kirchlich-bürgerlich noch nicht aus dem Zusammenhang der alten Synagogengemeinden losgelöst sind — bei aller religiös-socialen Spannung zwischen ihnen und ihren ungläubigen Volksgenossen [1]), ein Verhältnis, das

[1]) In ganz analoger Lage befanden sich in unserem Jahrhundert die evangelischen Armenier in der Türkei, so lange die dortige Regierung sie von

uns nun auch die Briefadresse in ihrer auf den ersten Blick s
auffallenden Umfassung verständlich macht. Es ist ganz sachgemäß
daß einem solchen äußerlich ungeschiedenen Zusammenhang de
christgläubigen und der altgläubigen Diaspora gegenüber auch de
Briefsteller seine christlichen Leser aus der kirchlich-bürgerliche
Gemeinschaft ihres Volkes nicht förmlich ausscheidet. Indem de
„Knecht Jesu Christi“ an seine Glaubensgenossen unter seine
Volksgenossen da draußen schreibt, schreibt er in allem, was e
über die Widersacher der Ersteren sagt, an die Gesamtheit de
Letzteren mit: mögen sich die Reichen, die vielleicht aus Neugier
oder Kundschafterei die christlichen Versammlungen besuchen, sein
Weißagung über ihren drohenden Untergang, über das nahend
Gericht merken und sie ihresgleichen verkünden!

Wir haben, um den geschichtlichen und geographischen O
dieser merkwürdigen Verhältnisse bestimmen zu können, zu den fes
gestellten positiven Thatsachen noch eine bedeutsame negative z
constatiren, nämlich das Nichtvorhandensein heidenchristlicher El
mente in oder neben den Kreisen, an welche unser Brief geh
Wir meinen natürlich nicht etwaige Proselyten des Judentum
wie sie überall in der Diaspora sich fanden, also auch an de
christlichen Synagogen derselben theilhaben mochten, ohne do
als ein durchaus untergeordneter und unselbständiger Factor de
Gemeinde für deren allgemeine Verhältnisse in Betracht zu komme
wir meinen erhebliche und selbstbewußte, dem Judentum als solche
frei gegenüberstehende heidenchristliche Elemente, wie sie seit de
Mission in Antiochien (Apg. 11, 20) und namentlich seit de
Entfaltung der paulinischen Missionsthätigkeit außerhalb Palästina'
entstanden. Wir haben bereits Eingangs dieser Abhandlung e
wähnt, wie der jugendliche Schwegler solche heidenchristliche
Elemente in die Verhältnisse unseres Briefes hineinerfand, inde
er die „Reichen“ zu paulinischen Heidenchristen stempelte, eine Au
legung, die sich durch unsere Klarstellung des Charakters jene
Reichen erledigen würde, wenn sie überhaupt einer Widerlegung be

der Jurisdiction ihrer alten nationalkirchlichen Hierarchie nicht losgesproche
hatte.

dürfte. Unbefangener und verständiger erkennt Hilgenfeld den Mangel irgendwelcher Spur von solchen Elementen offen an; dennoch meint er (— um der Zeit willen, in die er den Brief versetzt —) das Dasein derselben als sich von selbst verstehend voraussetzen zu dürfen. Geht das nach dem, was wir seither gefunden haben, irgendwie an? Solche heidenchristlichen Elemente hätten entweder neben den judenchristlichen Conventikeln an denselben Orten als besondere Gemeinschaften existiren oder aber mit den Judenchristen zu denselben religiösen Versammlungen verbunden sein müssen. Auch im ersteren Falle wäre es unbegreiflich, daß keine Berührungen zwischen beiderlei Gemeinschaften stattfänden und daß es in Folge derselben gar nichts zu erörtern, zu mahnen und zu warnen gäbe. Aber dieser Fall getrennter Coexistenz ist überhaupt in der apostolischen Zeit beispiellos, weil dem christlichen Gemeinschaftstriebe ganz zuwider. Daß da, wo die gleiche Sprache Juden- und Heidenchristen zu gemeinsamer Andacht befähigte, überall sofort gemischte Gemeindebildung eintrat und aller sich ergebenden Schwierigkeiten ungeachtet auch bewahrt blieb, zeigt uns das Beispiel von Antiochien, die Verhandlung des Apostelconvents, die Auseinandersetzung des Paulus mit Petrus Gal. 2: immer ist das Postulat der vollen Lebensgemeinschaft beider Elemente die selbstverständliche Voraussetzung [1]). Gewiß also, wenn an den Orten, an denen die Leser des Jakobusbriefes zu suchen sind, Heidenchristen in einiger Anzahl und selbständiger Haltung vorhanden gewesen wären, — die armen Judenchristen hätten sich an dieselben um so mehr angelehnt, je schnöder sie von ihren eigenen Volksgenossen behandelt wurden, und unser Brief möchte diese Anlehnung billigen oder nicht, irgendwie müßte er doch dies Verhältnis wenigstens mit einem Worte berühren. Noch mehr, — mit der Bildung aus Juden und Heiden gemischter Christengemeinden hätte der Zusammenhang der Judenchristen mit der altgläubigen Synagoge, den wir in unserem Briefe noch bestehend finden, sich nothwendig lösen müssen: die armen Gläubigen aus dem Judentum würden

---

1) Vergleiche das τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν Gal. 2, 14, welches nur vermöge jenes selbstverständlichen Postulates Sinn hat.

aus einem Verbande, der sie nur mishandelt hätte, ausgetreten un
mit ihren Brüdern aus den Heiden unter den Schutz der wenigsten
nicht fanatischen heidnischen Communalbehörden getreten sein; od
wo innerhalb des paulinischen Missionsgebietes fänden wir die m
heidenchristlichen Mehrheiten gemeindlich verbundenen Judenchrist
noch unter dem Druck der jüdischen Synagogengerichte? Und
weiß unser Brief nicht nur von coexistirenden Heidenchristen ke
Sterbenswort, sondern die in ihm so klar und einleuchtend a
gespiegelten Verhältnisse schließen auch eine solche Coexistenz g
radezu aus.

Und nun schreibt der Verfasser an diese noch wesentlich ung
mischten judenchristlichen Gemeinden gleichwol in griechischer Sprach
denn niemandem fällt es heute mehr ein, unsren zwar nicht
classischem, wohl aber in durchaus originalem Griechisch geschrieben
Brief für eine Uebersetzung aus dem Aramäischen zu halten. Wohn
demnach diese Gemeinden in einem Lande, in welchem das Griechis
auch der jüdischen Bevölkerung das Geläufigere ist, so kann üb
den geographischen und geschichtlichen Ort der in unserem Bri
beurkundeten Verhältnisse kaum mehr ein Zweifel bestehen. Es
das durch die Seleuciden gräcisirte Syrien und die Zeit vor En
wickelung der großen von Antiochien ausgehenden Heidenmissi
(Apg. 11, 20—21; 13, 1—2), worauf wir uns mit aller B
stimmtheit geführt sehen. Man könnte bei griechisch reden
Judenschaften allerdings auch an Aegypten denken; allein die ga
Geschichte des apostolischen Zeitalters weiß nichts von dortig
Christengemeinden; der erste alexandrinische Christ, der uns v
kommt, Apollos, hat sein Christentum außerhalb Aegyptens
funden (Apg. 18, 26), und bei dem lebhaften Verkehr Kleinasie
und Griechenlands mit Alexandrien sind an dem letztgenann
Orte wohl eher paulinische als urapostolische Einwirkungen a
getreten, jedenfalls die letzteren vor jenen nicht in einem besonde
Vorsprung gewesen. Dagegen die syrische Diaspora ist diejeni
welche das Evangelium am frühesten, fast gleichzeitig mit Paläst
selbst, empfangen mußte. Auf der Grenze von Palästina u
Syrien, in dem Grenzort Kapernaum und bis nach Phöniz
und Cäsarea Philippi hin hatte Jesus seine nachhaltigste Wi

samkeit entfaltet, und wiederholt wird der tiefe Eindruck hervorgehoben, den er auch auf die syrischen Volksgenossen gemacht (Matth. 4, 24. Mark. 3, 8). Bei der Zersprengung der Urgemeinde durch die stephanische Verfolgung wenden sich die Flüchtlinge vor allem nach Syrien und „reden das Wort zu niemandem denn allein zu den Juden" (Apg. 11, 19); und schon vor dieser Verkündigung muß die Zahl der syrischen Judenchristen keine geringe gewesen sein, wenn es sich verlohnte, von Seiten des Synedriums zu Jerusalem den Saulus mit Vollmachten nach Damaskus zu schicken, um die Christgläubigen in den dortigen Synagogengemeinden zu verfolgen (Apg. 9, 2. 14). Hier also haben wir die ungemischten noch im Synagogalverbande stehenden Judenchristengemeinden unseres Briefes zu suchen, und zwar in den Zeiten vor der großartigen Entfaltung der antiochenischen Gemeinde und Mission, durch welche naturgemäß vor allem in Syrien diese Verhältnisse durchbrochen werden mußten. Diejenigen aber, welche diese Zeit- und Ortsbestimmung durchaus nicht gelten lassen wollen, darf man fragen, wo in aller Welt sonst und wo nach der Zerstörung Jerusalems, am Ende des ersten Jahrhunderts griechisch redende und dabei doch mit griechischen Elementen noch ungemischte, vom jüdischen Gemeindeverband noch ungelöste Judenchristen gesucht werden sollen.

Ist dies alles in Richtigkeit, so dürfte unser Brief allerdings die älteste Schrift des Neuen Testamentes sein. Auf ein verhältnismäßig hohes Alter weisen auch sonst verschiedene Spuren. Schon daß der Versammlungsort der Christen den Namen „Synagoge" trägt, was in keiner anderen neutestamentlichen Schrift vorkommt; daß zwar die mit dem Begriff „Synagoge" correlaten „Aeltesten" nicht fehlen (Kap. 5, 14), die ja auch in Jerusalem schon Apg. 11, 30 erscheinen, aber das Lehramt gleichwol noch an keine feste Ordnung gebunden, sondern allen Gemeindegliedern zugänglich ist (Kap. 3, 1); daß die Heilungsgaben noch in voller Blüte stehen, so sehr daß von dem Beten und mit Oel Salben (vgl. Mark. 6, 13) der Aeltesten ohne weiteres ein Besserwerden des Kranken erwartet wird (Kap. 5, 15); endlich daß die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft des Herrn noch ihre volle Frische und

ungebrochene Kraft zeigt (Kap. 5, 8—9); Wahrnehmungen, die zwar für sich allein kein so hohes Alter begründen würden, aber gegen die versuchte Herunterdrückung des Briefes an's Ende des ersten oder gar in's zweite Jahrhundert allerdings in's Gewicht fallen. Man könnte gegen eine so frühe Zeit wie die der paulinischen Wirksamkeit in Syrien vorangehende den bereits eingetretenen Verfallszustand der in Rede stehenden Gemeinden geltend machen, und auch uns scheint die Art und Weise, in der Wei diesen Einwand abwehrt (a. a. O., S. 413), unzuläßig, nämlich vorauszusetzen, daß es in diesen judenchristlichen Gemeinden, welche durch einfache Hinzunahme des Dogma's von der Messianität Jesu zum väterlichen Glauben entstanden seien, von Anfang an nicht besser gestanden habe, als sich in diesem Briefe zeigt. Nein, durch rein äußerliche Annahme des neuen Glaubens „ohne wahre Herzensbekehrung" sind die ersten Christengemeinden, diese unmittelbarste Frucht der tiefsten Erregung Israels zum Für oder Wider, am allerwenigsten entstanden, und wie die Urgemeinde zu Jerusalem den höchsten Aufschwung erster Liebe zeigt, so können wir auch in den syrischen Diasporagemeinden die Zustände des Zweifels, der Unzufriedenheit, Weltlust und Entzweiung, die Jakobus an ihnen straft, nur als Verfallserscheinungen begreifen. Aber keineswegs setzen diese Erscheinungen ein spätes Stadium des apostolischen Zeitalters voraus. Der „Zank und Streit", den Reuß auf die Anfänge einer theologisirenden und darum disputirsüchtigen Epoche bezogen hat, leidet eine weit einfachere und näherliegende Deutung; und wenn wir bedenken, daß es in Korinth keine fünf Jahre bedurft hat, um in der unter so reicher Entfaltung der Charismen gestifteten Gemeinde den reagirenden altheidnischen Sinn und Geist in allen Gestalten wieder aufleben zu lassen, so werden wir keine Schwierigkeit finden, etwa in den Zeiten des Herodes Agrippa (a. 38—44), einer Epoche, welche der großen Missionsthätigkeit des Heidenapostels unmittelbar voraufgeht, in judenchristlichen Erstlingsgemeinden eine gleiche Reaction des altjüdischen Wesens als möglich und der ganzen Natur der Dinge nach wahrscheinlich zu setzen.

So ist in unserem Briefe ein merkwürdiges Stück urältest

und nirgends beschriebener Kirchengeschichte zwischen den Zeilen zu lesen. Die frohe Botschaft Jesu von dem nahe herbeigekommenen Himmelreich hatte von Galiläa aus nicht nur nach Süden, bis Jerusalem, sondern auch nach Norden, innerhalb der zahlreichen jüdischen Bevölkerung des syrischen Landes gezündet, und als nach der messianischen Katastrophe auf Golgatha der Siegesruf ertönte: „Er ist auferstanden und aufgefahren den Himmel einzunehmen, — er wird wiederkommen in der Herrlichkeit seines Vaters", da loderten auch in der syrischen Diaspora die Aschenfunken des Glaubens zu hellen Flammen auf. Es waren wie im jüdischen Lande die Kreise der Armen und Geringen, in denen sie brannten; blieben auch, wie natürlich, Arme außerhalb der Bewegung und gehörten Wohlhabende vereinzelt ihr an, so galt doch im großen und ganzen die von unserem Briefe ausgesprochene Erfahrung: „Hat nicht Gott die für die Welt Armen erwählt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reiches, das er denen, die ihn lieben, verheißen hat?" (Kap. 2, 5). Und gewiß hatte in den Kreisen dieser Armen anfangs das Gefühl eines himmlischen Reichtums gewaltet: man fühlte sich von neuem geboren durch das in die Herzen gepflanzte Wort der Wahrheit (Kap. 1, 18 u. 21) und lebte in der seligen Hoffnung auf den Herrn der Herrlichkeit, welcher demnächst wiederkehren werde den Armen das Reich zu geben (Kap. 1, 12; 2, 1; 5, 7). Aber indem die Parusie verzog, verdüsterte sich der Himmel, sowohl äußerlich als innerlich. Die Mehrzahl des Volkes blieb dem Evangelium fremd, und wenn sie anfangs die neue Bewegung wenigstens hatte gewähren lassen, trat sie ihr bald desto feindseliger und angreifender entgegen. Insonderheit die Reichen und Mächtigen, von denen man leben mußte und die die Gewalt in der Synagogengemeinde hatten, fiengen an jenen socialen Druck, den sie überhaupt auf die Armen übten, nun zwiefach gegen die Christgläubigen auszuüben, Arbeitsentziehung, Lohnvorenthalten, Rechtsversagung (Kap. 5, 4; 2, 6); ja unter Herodes Agrippa, da das Mutterland wieder einen eignen und sehr bigotten König hatte, was das Selbstgefühl und die Verfolgungslust des Volkes aller Orten mächtig anschürte, begann auch die nach dem Tode des Stephanus an der Diaspora noch gnädig vorübergegangene offene Glaubensverfolgung.

(Kap. 2, 6—7; 5, 6). Das sind die πειρασμοὶ ποίκιλοι, vo
denen unser ganzer Brief seinen Ausgang nimmt; sie wurden de
Betroffenen aus äußerlichen Anfechtungen auch innere, dämpften d
innere Glut des bei jüdischen Leuten immerhin etwas sinnlich g
färbten Messiasglaubens und rührten wider die Anfänge d
neuen Lebens alle die altererbten Unarten des jüdischen Wese
wieder auf. Eine leidenschaftliche Erregtheit (ὀργή 1, 19) gie
statt der Gotteskindern geziemenden Gelassenheit (πραΰτης 1, 2
durch die Gemeinden. Man murrte wider Gott, indem man sag
er sei es, der den armen Mann versuche (Kap. 1, 13). M
schielte begehrlich nach den irdischen Gütern und Genüssen,
man entbehren mußte, und hatte sein Herz zwischen Gott u
Welt getheilt (Kap. 4, 1—10). Man widmete dem Reicht
eine unziemliche Verehrung (Kap. 2, 2); man betete wol, a
in irdischem Sinne (Kap. 4, 3); man wollte fromm sein, u
vergaß, worin wahre Frömmigkeit besteht (Kap. 1, 26—1
Die alte jüdische Unart, sich auf die objective Wahrheit sei
Glaubens zu verlassen, ohne denselben in sittlicher Bethätigu
subjectiv wahrzuhalten, machte auch aus dem neuen Christenglau
ein sittliches Faulkissen (Kap. 2, 14—26). Natürlich, daß
dem kindlichen Verhalten gegen Gott auch das brüderliche un
einander in Verfall gerieth: ehrgeizig, besser-wissen-wollend o
proselytenmacherisch drängte man sich zum Lehren (Kap. 3,
Hader, Neid und Streit waltete auch im Kreise der Glaube
genossen (Kap. 4, 1 f.; 4, 11; 5, 9); gegen Gott und Mensc
wurde nach altjüdischer Weise mit Murren, Zanken, Richt
Fluchen, Schwören, — mit aller Weise des Zungenmisbrau
viel gesündigt (Kap. 1, 26. 3, 2 f. 5, 12). — Gegen
diese pragmatisch und psychologisch zusammenhangenden Verfa
erscheinungen des christlichen Lebens wendet sich unser Brief, kein
wegs planlos und in die Luft streichend, sondern durchweg
auf eine ganz anschauliche Situation gerichtet, und führt den Sta
punkt christlicher Paränese in energischer Einfalt an derselben du
Vor allem legt er den Lesern — (Kap. 1) — ihre anfechtun
volle Lage christlich zurecht und ruft sie aus ihrer falschen A
geregtheit zur rechten christlichen Stimmung und Lebensaufg

zurück. In's Concretere gehend, sucht er im zweiten Kapitel ihr Christentum freizumachen einerseits von der weltförmigen Verehrung des Reichtums, andererseits von der sittlichen Unfruchtbarkeit und falschen Sicherheit, welche dasselbe zu entseelen drohen. Im dritten wendet er sich gegen die im Schwange gehenden Zungensünden und stellt der zanksüchtigen Afterweisheit die friedsame und werkthätige wahre entgegen [1]). Nach alledem ruft er (Kap. 4) zur bußfertigen Umkehr von der Weltlust und fleischlichen Gesinnung auf, die dem Unfrieden und der Unzufriedenheit der Leser allein zu Grunde liegt [2]). Und endlich geht er über in den prophetischen Ton, kündigt einerseits mit Eliasernst den gottvergessenen Reichen ihr nahes Gericht an, und richtet andererseits die gedrückten Gemüther auf's neue zur geduldigen Hoffnung auf, um dann noch einige besonderen Rathschläge der persönlichen Heiligung und brüderlichen Liebeserweisung nachzutragen. — Man darf sich die Situation nur deutlich machen, auf welche alle diese Ausführungen nach einander zielen, und der Eindruck des Unordentlichen und Ziellosen, welcher schon Luthers Urtheil mitbestimmt hat und das Urtheil eines jeden mitbestimmen muß, der sich in die Veranlassungen dieses Schriftstücks nicht gefunden, zerrinnt, verwandelt sich in den Eindruck des echten Briefes, der eben seine Einheit in den Bedürfnissen der Empfänger hat und diese Bedürfnisse selbstverständlich nicht erst auseinandersetzt, sondern frischzu befriedigt. Hätte selbst der Nachweis des Zeitalters, in welchem die Verhältnisse der Leser allein möglich waren, die Unechtheitshypothese noch nicht völlig beseitigt, — durch diese Erkenntnis unseres Schriftstücks als eines wahrhaftigen Briefes wäre ihr die letzte Möglichkeit benommen, da erdichtete

---

1) Hilgenfelds Deutung der „irdischen, psychischen, dämonischen Weisheit" auf die Weisheit des Apostels Paulus 1 Kor. 2 gehört zu denjenigen Einfällen der kritischen Schule, von denen man bei aller Achtung für ihre Urheber sagen muß, daß sie keine Bestreitung verdienen.

2) „Die ganze innere Zerrissenheit der Christenheit", heißt es bei Hilgenfeld, „in welcher der Verfasser die traurige Folge des Paulinismus sieht, führt Kap. 4, 1—10 zurück auf sittliche Verderbtheit". Nun, wenn auf sittliche Verderbtheit, dann nicht auf Paulinismus. Die Kritik hat hier ihre Widerlegung bereits selbst übernommen.

Briefe immer eine andere Situation fingiren als die, aus der f
wirklich hervorgegangen sind.

Indem der Brief nun solchergestalt seine rein-praktische Au
gabe löst, zeigt er in ganz unmittelbarer und ungesuchter Weise d
Charakterzüge einer Denk- und Lehrart, die — wie schon ob
ausgesprochen — im Chore der neutestamentlichen Lehrstimm
ganz einzig dasteht. In ihr liegt das andere Hauptmoment ein
geschichtlichen Würdigung unseres Briefes, gleichsam das dogme
geschichtliche Moment neben dem im engeren Sinne kirchengeschic
lichen: seine Würdigung wird uns nicht nur auf das seither G
fundene nochmals die Probe machen lassen, sondern zugleich a
einen weiteren und mehr in's Innerliche gehenden Einblick in d
Bestand des Urchristentums eröffnen.

Daß die Lehrart des Jakobus unter allen neutestamentlich
Lehrtropen die unentwickeltste ist, steht außer Frage; aber d
Mangel alles theologisirenden Elements wird aufgewogen durch ih
Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit. Keine neutestamentliche Leh
schrift ist in so quellfrischer Weise die unmittelbare Fortsetzung d
alttestamentlichen Weisheit und Weißagung, und keine berührt s
so vielfach und durchgreifend mit der Lehrweise Jesu selbst. D
Verfasser ist nicht nur mit den Sprüchen und Exempeln des Alt
Testamentes, sondern mit dessen Geiste so gespeist und getränk
daß seine ganze Redeweise an die Proverbien, Psalmen, Prophet
gemahnt, und im Anfang des fünften Kapitels erhebt er sich
seiner Apostrophe an die Reichen geradezu in den hochprophetisch
Stil. Die vielfachen Anklänge an eigne Jesusworte fallen u
so mehr auf, je weniger wir sie in den übrigen Schriften d
Neuen Testamentes gewohnt sind: wir wollen nur an die au
fallendsten erinnern. Kap. 1, 4 *ἵνα ἦτε τέλειοι* — *ἔσεσθε ο
ὑμεῖς τέλειοι* Matth. 5, 48. Kap. 1, 5 *αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντ
θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς . . . καὶ δοθήσεται αὐτῷ* — *αἰτεῖτε κ
δοθήσεται ὑμῖν* Matth. 7, 7 vgl. V. 11. Kap. 1, 6 *αἰτείτω δὲ
πίστει, μηδὲν διακρινόμενος* — *ὃς ἂν . . . μὴ διακριθῇ ἐν τ
καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ κ. τ. λ.* Mark. 11, 23 vgl. V. 2
Kap. 1, 22 *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνο
παραλογιζόμενοι ἑαυτούς* — *πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους το*

τους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ Matth. 7, 26. Kap. 1, 25 ὁ . . . ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται — εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά Joh. 13, 17. Kap. 2, 5 οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ . . . κληρονόμους τῆς βασιλείας; — μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Luk. 6, 20. Kap. 2, 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφὴν Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε — vgl. Matth. 22, 36—40; Mark. 12, 28—31; Luk. 10, 26—28. Kap. 2, 13 ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως — μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται, Matth. 5, 7; vgl. 18, 23—35 (die κρίσις ἀνέλεος des Schalksknechts). Kap. 3, 18 καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην — μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί κ. τ. λ. Matth. 5, 9. Kap. 4, 4 ὃς ἂν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται — οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει . . . οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ Matth. 6, 24, vgl. Mark. 4, 19. Kap. 4, 19 ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μεταστραφήτω — οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε Luk. 6, 25. Kap. 4, 10 ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς — ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται Luk. 18, 14. Kap. 4, 12 σὺ δὲ τις εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον; — μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε Matth. 7, 1. Kap. 5, 1 ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις — οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν Luk. 6, 24. Kap. 5, 12 Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ — Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ . . . μήτε ἐν τῇ γῇ . . . μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα . . . μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς . . . ἔσται δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ, Matth. 5, 34—37. — Alle diese Anklänge sind nicht Citate aus unsern Evangelien, sie stammen überhaupt schwerlich aus irgend einer schriftlichen Aufzeichnung der Herrnworte, denn sie verhalten sich zu allem, was wir derartiges kennen, zu frei, zu unabhängig in der Form des Gedankens bei offenbarster Congruenz des Inhaltes;

sie weisen auf ein näheres, unmittelbareres Verhältnis z
Quelle hin.

Ganz denselben Eindruck der höchsten geistvollen Einfalt u
Ursprünglichkeit wie die Lehrform des Briefes macht sein Le
gehalt: auch er bewegt sich, darin wiederum dem synoptisc
Lehrtypus Jesu am ähnlichsten, im unmittelbaren Uebergang a
den reinsten Anschauungen des Alten Testamentes in die primitiv
des Neuen. Versuchen wir, uns diesen Lehrgehalt in schlic
Skizze zu vergegenwärtigen. Gott ist die reine Güte, reiner
die Sonne, weil ohne Schatten und Verdunkelung; unversuch
vom Bösen versucht er niemanden; jede Art guter und vollkomme
Gabe kommt von ihm herab (Kap. 1, 13. 17; vgl. Mark. 10, 1
Matth. 5, 45. 48). Er hat den Menschen zu seinem Bilde
macht (Kap. 3, 9) und er will in ihm wohnen mit seinem Ge
(Kap. 4, 5), aber dieser Geist liebt eifersüchtig, — er will
Menschen ganzes Herz, nicht ein zwischen Gott und Welt gethei
(Kap. 4, 4). Die Welt aber, der Inbegriff der endlichen G
und derer, die ihnen dienen, sucht den Menschen vom höch
Gute abwendig zu machen, theils mit sinnlicher Lockung, theils
sinnlicher Kränkung, und der Mensch ist ihr zugänglich von se
sinnlichen Seite her, — die Lüste führen Krieg in seinen Glied
(Kap. 4, 1; vgl. Matth. 26, 41). Zwar das eigentliche I
der Wille, ist frei dem Teufel zu widerstehen und Gotte zu na
(Kap. 4, 7. 8); aber die Begierde, die Buhlerin, sucht ihn
ködern und reizt ihn sich ihr zu ergeben: dann empfängt und
biert sie von ihm die Sünde, die Uebertretung des göttlichen G
botes (Kap. 2, 9) oder Unterlassung des erkannten Gotteswill
(Kap. 4, 17); die Frucht der Sünde aber ist der Tod, das V
derben (Kap. 5, 20 ψυχὴν ἐκ θανάτου): Kap. 1, 14—15. D
der ewige Gesetzgeber ist auch der ewige Richter, der da erre
und verderben kann (Kap. 4, 12), und so herrlich sein Gesetz ist I
zu lieben und den Nächsten um Seinetwillen, so unverbrüch
ist es auch; es ist eine lebendige, unzerstückbare Einheit, —
es in Einem verletzt, der ist's ganz schuldig (Kap. 2, 8. 10. 1
Weil er aber der ewig Gute ist, mitleidsreich und erbarm
(Kap. 5, 11), nicht nur Herr, sondern auch Vater (Kap. 3,

so hat er dies Gesetz nicht nur gegeben, sondern nun auch in's Herz gegeben und in den Sinn geschrieben, im Evangelium es in's Herz gepflanzt (Kap. 1, 21), und so diejenigen, welche es aufnahmen, aus gutem Willen wiedergeboren durch das Wort der Wahrheit (Kap. 1, 18). Er hat es gethan durch den, dessen Knecht der Verfasser sein will, wie er Gottes Knecht ist (Kap. 1, 1), deß edler Name über den Lesern angerufen worden ist, daß sie sein eigen sein sollten (Kap. 2, 7), Jesum, den Messias der Herrlichkeit (Kap. 2, 1), welcher denen, die Gott lieben, der Bürge ist der Lebenskrone, die Gott ihnen verheißen (Kap. 1, 12; 5, 8). An diesen Jesus den Christus, der ein Herr ist wie der Vatergott (Kap. 1, 1), und an die Verheißung Gottes in Ihm gilt es zu glauben (Kap. 2, 1), aber nicht in müßiger Sicherheit — das wäre ein todter Glaube (Kap. 2, 26) —, sondern so, daß der Wandel den Glauben krönt (Kap. 2, 22), die Werke ihn als einen lebendigen erweisen (Kap. 2, 18. 26): dann allein ist man vor Gott gerecht, dann wird man errettet im kommenden Gericht (Kap. 2, 14. 25); denn wie heilsam und nothwendig das Hören des Wortes sei, was hilft das Hören ohne das Thun? (Kap. 1, 22–25). Das rechte Thun aber beginnt inwendig in der Reinigung der Herzen (Kap. 4, 8), in der Abthuung von Zorn, Neid, Weltlust und Zweifel (Kap. 1, 21; 4, 7; 1, 6), in der heiligen Stillung und Gelassenheit des Gemüthes, die allein zum rechten Hören und erhörlichen Beten befähigt, indem sie die ungetheilte Hingebung desselben an Gott bedingt, das Gegentheil des ehebrecherischen Schielens nach der Welt und ihren befleckenden Freuden (Kap. 1, 21; 4, 4 f.). Und fortzufahren hat es in der Beherrschung der „Glieder“, vor allem der Zunge, des unbändigsten von allen; denn wer auch mit keinem Worte fehlt, der ist ein vollkommener Mann (Kap. 3, 2). Der wird still und gelassen hingehen durch die arge Welt (Kap. 3, 13), in seliger Armut (Kap. 1, 9), im gläubigen Gebet um Weisheit von oben (Kap. 1, 5. 6), im Gottesdienst der Liebeswerke und der Heiligung (Kap. 1, 27), und wie ihn die Güter und Freuden der Welt nicht locken werden, so werden ihn ihre Unbilden nicht verwirren; ja er wird es für eitel Freude achten, wenn er von mancherlei Anfechtungen umringt

wird, denn durch sie wird er bewährt wie Gold im Feuer, un
dem Bewährten bleibt der von Gott verheißene Siegeskranz d
ewigen Lebens nicht aus (Kap. 1, 2. 12). Und schon ist
letzte Zeit; der Richter der Welt steht vor der Thür (Kap. 5, 9
Vergehen und verwesen wird der gottvergessene Reiche samt seine
Reichtum, der gottselige Arme aber wird den Ausgang Hiobs
leben: wie der Landmann in Geduld auf den Segen von ob
harrt, der im Früh- und Spätregen zu ihm herabkommt, so da
so soll der leidende Fromme harren auf die Zukunft des Her
(Kap. 5, 7. 8).

Welch' wunderbar einfältige und einfältig originale Verkündigu
inmitten der übrigen Lehrstimmen des Neuen Testaments! „M
kann diesem Jakobus", sagt Reuß treffend, „nachrechnen, wie oft
den Namen Christi in den Mund nimmt, aber man wird ni
finden, daß eine Gemeinde, die nach seiner Predigt thäte, schle
und recht, diesen Namen verunehrte." Das macht, daß er über
den vollen christlichen Inhalt hat, aber wesentlich noch in v
christlichen, alttestamentlichen Formen. Jesus ist „der Herr", u
zwar so, daß dieser Name mit dem *κύριος*-Namen Gottes f
ununterscheidbar wechselt; er ist der „Christus der Herrlichkeit
der zu göttlicher Macht und Ehre erhöhte Messias (Kap. 2, 1
er ist Gegenstand des Glaubens (ebend.); der Verfasser nennt s
seinen „Knecht" wie die Propheten des Alten Bundes sich Knec
Jehovas nannten: und doch fehlt seinem Briefe alle entwickelt
Christologie; die Gabe sowol des empfangenen als des noch kü
tigen Heils, die Wiedergeburt (Kap. 1, 18) und die Lebenskr
(Kap. 1, 12) führt er einfach auf Gott zurück. — Für Gott
er nicht nur den neutestamentlichen Vaternamen (Kap. 3, 9), sond
auch die große Erkenntnis seines heilig-vollkommenen Liebewese
(Kap. 1, 13 u. 17) und beschreibt es mit Worten, die an
Aussprüche Jesu von dem Allein-Guten, der seine Sonne ü
Gute und Böse scheinen läßt, gemahnen: aber in der Re
genügen ihm die alttestamentlichen Namen Gott, Herr, H
Zebaoth, und echt alttestamentlich hebt er in Gott den Gesetzge
und den Richter hervor (Kap. 2, 12). — Er weiß von d
objectiven Princip des neuen Lebens, dem Geiste Gottes, der

uns Wohnung macht (Kap. 4, 5); aber geläufiger ist ihm statt dessen die alttestamentliche Idee der „Weisheit“, die bereits Kap. 1, 5 als der Inbegriff des von Gott zu Erbittenden auftritt (vgl. dagegen Luk. 11, 13), und die Kap. 3, 15. 17 vollends als die Quelle aller christlichen Tugend erscheint. Die Wiedergeburt selbst aber wird in einer Weise, in welcher man ein originell-mystisches Element gesucht hat, die aber einfach aus dem Säemannsgleichnis Jesu zu erklären ist (vgl. auch 1 Petr. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*), auf das Wort der Wahrheit, auf den *λόγος ἔμφυτος* zurückgeführt. Vor allem ist es das Evangelium der Bergpredigt, das bei Jakobus wiederklingt, nicht bloß in allen den einzelnen Anklängen von der Seligpreisung der *πτωχοί*, *πραεῖς*, *ἐλεήμονες*, *εἰρηνοποιοί*, *δεδιωγμένοι* an bis zur Entgegensetzung der bloßen Hörer und der Thäter des Wortes, oder weiter in Gebot und Verheißung des einfältigen Gebets, im Verbot des Richtens, Schwörens u. s. w., sondern auch und insonderheit in dem, was man die christliche Grundanschauung des Briefes nennen kann, in der Auffassung des Evangeliums als verinnerlichten Gesetzes. Daß das Gesetz Gottes selbstverständlich weiter gilt, und zwar mit einer Innerlichkeit und Solidarität, von der die zerstückende pharisäische Auslegung keine Ahnung hatte; daß es aber sich zuletzt zusammenfaßt in die beiden einzigen „königlichen“ Gebote der Liebe Gottes (Kap. 1, 12) und des Nächsten (Kap. 2, 8), und daß es in dieser einfach-völligen Plerose den Christen zu einem *λόγος ἔμφυτος*, zu einem „vollkommenen Gesetz der Freiheit“ (Kap. 1, 21. 25) geworden ist, darin hätte Baur doch nicht die Einmischung eines paulinischen Elementes in ein judaistisches Christentum finden sollen [1]), da es eine viel unmittelbarere Wiedergabe der eignen Lehre Jesu ist als sich irgend eine bei Paulus findet. Nur Ein Element des Evangeliums ordnet sich bei Jakobus dieser Idee des „vollkommenen Gesetzes der Freiheit“ nicht unter, dasselbe Element, das auch im Alten Testament neben dem des Gesetzes selbständige Bedeutung behauptet, das der Verheißung (Kap. 2, 12), und es

[1]) Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte, S. 122.

scheint, daß das Christologische, soweit es vorhanden ist, sich vo
zugsweise an diese Idee der Verheißung anschließt. Die einz
ausgeprägtere christologische Aussage ist die, daß der Herr Jes
der Χριστὸς τῆς δόξης, der zur Herrlichkeit erhobene und in He
lichkeit wiederkehrende Messias sei (Kap. 2, 1; vgl. Kap. 5,
8. 9), — ganz jenem Zukunftszuge des urältesten Christentu
gemäß, das von der Auferstehung, der Verherrlichung Christi a
gehend in ihm vor allem den Bürgen des Reiches der Herrlich
und des eignen Antheils an demselben erblickte. — So faßt
Lebensgehalt des neuen Bundes sich dem Denken des Jakobus n
in die Offenbarungsformen des alten, Gesetz und Verheißung,
quillt nun freilich auf allen Seiten über diese inadäquaten V
stellungsformen über, denn weder ist dies vollkommene Gesetz
Freiheit mehr das alte buchstäbliche Zwangsgesetz, noch die Gott
verheißung in Christo mehr die alte unerfüllte Weißagung
Propheten, geschweige denn daß die Gottesthat, durch welche
Vater in Christo sein Wort in's Herz gepflanzt und die Lebe
krone verbürgt hat, sich noch unter den Begriff von Gesetz
Prophetie fassen ließe. Aber das ist eben das Charakteristi
dieses Jakobusstandpunktes, daß die verständige Rechenschaft ü
das Evangelium und die daraus hervorgehende Lehrentwickel
noch in ihren kindlichen Anfängen ist, dagegen die Thatsache
neuen Lebens in Gott durch Christum völlig und unverkürzt,
Maße des vollkommenen Mannes.

Drängen nun schon alle diese Wahrnehmungen darauf hin,
der Denkart des Jakobusbriefes eine wahrhaft primitive, ja
allerprimitivste Phase des christlichen Bewußtseins zu erkennen,
wird diese Erkenntnis weiter bestätigt durch die Beobachtung,
es ein insonderheit vorpaulinischer Standpunkt ist, der sich
unserem Briefe bezeugt. Ist Paulus der Mann gewesen, den Geist
anlage und Lebensführung vor allen anderen Urzeugen Christi d
anhielt, die Thatsache des Christentums in entwickelte Lehre
übersetzen, so wird er innerhalb der apostolischen Kirchengeschi
auch darin Epoche gemacht haben, daß er die älteren Urzeugen
eingehenderer Reflexion über den Inhalt ihres unmittelbaren B
wußtseins, also zu weiterer Lehrausbildung anregte, und in

That gewahren wir diese Rückwirkung, zu der besonders die persönliche Auseinandersetzung des Heidenapostels mit den Häuptern der Urgemeinde (Gal. 2) Anlaß geben mochte, innerhalb des Neuen Testamentes. Während die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte sich lediglich auf die Gesichtspunkte der Weißagung und Erfüllung des Alten Testamentes oder auf die thatsächliche Vorhaltung der Verwerfung und der Verklärung Christi beschränken, tritt uns im ersten Petrusbrief und in der Apokalypse, dieser ebenso gewiß judenchristlichen als nachpaulinischen Schrift, bereits eine ausgeprägte Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Christi, in der Apokalypse auch von der Person des Erlösers entgegen. Wenn sich im Jakobusbriefe weder das Eine noch das Andere findet, wenn er darin allein von allen neutestamentlichen Lehrschriften mit den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte vergleichbar ist, — leidet das eine andere Erklärung, als daß er vor jene epochemachende Anregung des urchristlichen Lehrgedankens durch die sich entwickelnde paulinische Verkündigung fällt? Auch ein gegen die paulinische Denk- und Lehrart noch so ablehnend sich verhaltender judenchristlicher Standpunkt konnte, nachdem überhaupt einmal eine Lehre von Christo und von Christi Tode im Unterschied von bloßer Lehre Christi mit Bewußtsein aufgestellt und aufgenommen worden war, mit nichten in dem Stadium naiver Nichtbesinnung über das Räthsel seiner Person und seines Kreuzes bleiben, wie denn auch keine nachpaulinische Form des Judenchristentums darin verblieben ist: daß aber das Fehlen fast jeder christologischen und soteriologischen Reflexion im Jakobusbrief auf purer Zufälligkeit beruhe, das wird bei aller Mißlichkeit der argumenta e silentio doch niemand im Ernste behaupten. Um so wunderlicher ist das Geschick unseres Briefes, gerade vor allen anderen neutestamentlichen Schriften die bewußte und absichtsvolle Polemik gegen die paulinische Grund- und Hauptlehre zugetraut zu bekommen. Wir haben bereits im Eingang dieser Abhandlung ausgeführt, warum diese angebliche Polemik auf Sinnentäuschung beruhen müsse: vervollständigen wir hier diese Ausführung durch den Nachweis, daß die einschlagenden Begriffe bei Jakobus durchaus vorpaulinischen Gepräges sind. Was zunächst den Begriff πίστις angeht, so hat Paulus denselben

auf den lebendigen mit dem Gläubigen in Lebensgemeinschaft trete den Christus als sein Object bestimmt fixirt und als Hingebu des Herzens an Ihn, den für uns Gestorbenen, in uns Lebe wollenden, zur einheitlichen Grundlage alles göttlichen Wohlgefalle an uns und alles menschlichen Wohlverhaltens zu Gott ausg prägt; Jakobus ist von einem so bestimmten und umfassend Glaubensbegriff noch weit entfernt. Hat er überhaupt einen co stanten Begriff von der πίστις, so ist es ein solcher, aus dem Consequenz der Liebe Gottes und des Nächsten (denn das sind se ἔργα) mit nichten wie bei Paulus nothwendig folgt, der Beg einer πίστις, die mit dem „Glauben" der Juden und der Dämon „daß ein einiger Gott sei", zwar nicht identisch sein kann, d dann wäre sie keine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Kap. 2, 1), aber d gleichartig sein muß, weil sie sonst nicht mit demselben verglic werden könnte. Aber vielleicht sagt man richtiger und genau Jakobus hat überhaupt keinen constanten Glaubensbegriff; er in seinem unmittelbaren Bewußtsein die Idee eines Glaubens, allerdings lebendiges Herzensvertrauen zu Gott und Christus (Kap. 1, 6; 2, 1), aber er hat diese Idee noch so wenig reflexio mäßig fixirt, daß ihm unter der Hand das Bild eines ander nur eben in theoretischer Ueberzeugung und trägem Verlaß stehenden Glaubens dafür sich unterschieben kann. Das ist ge kein antipaulinischer, aber ebenso gewiß ein sehr vorpaulinis Standpunkt. Nicht anders verhält es sich mit dem Begr δικαιοῦσθαι. Zunächst hat Paulus denselben entschieden auf Entstehungsmoment des christlichen Bewußtseins bezogen und durch von dem endgerichtlichen „σώζεσθαι" klar unterschie (πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ [ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ V. 10] ἀπὸ ὀργῆς Röm. 5, 9. 10), während Jakobus beide Begriffe, δικαιοῦσ und σώζεσθαι (Kap. 2, 14) synonym braucht und abwechselnd der Frage von πίστις und ἔργα in Verbindung bringt, also offen beide in viel unbestimmterer Weise gefaßt hat. Die Haupts aber ist, daß das δικαιοῦσθαι bei Jakobus zwar ebenso ei urtheilenden Sinn hat wie bei Paulus — (vergleiche die Sy nymität mit λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην Kap. 2, 24) —, daß

aber durchaus noch nicht den von Paulus hineingelegten specifisch-christlichen Sinn hat, den Sinn eines Gottesactes, der Gnade vor Recht ergehen läßt, sondern noch den allgemein-sittlichen Sinn, in welchem es bereits im Alten Testament und Matth. 12, 37 (außerhalb des eigentümlichen Lehrzusammenhanges auch bei Paulus, z. B. 1 Kor. 4, 4) vorkommt und lediglich die göttliche Anerkennung eines vorhandenen ethischen Zustandes bezeichnet, wie sich das unverkennbar aus der Begründung der Rechtfertigung auf die im Glauben gethanen Werke, d. h. auf die wirkliche gottgemäße Beschaffenheit des Menschen, ergibt. So reden beide Schriftsteller mit denselben Worten von ganz verschiedenen Größen und collidiren daher mit ihren Rechtfertigungslehren so wenig, als zwei Planetenbahnen mit einander collidiren können; die dem Centrum nähere Bahn aber, d. h. die unentwickeltere, alttestamentlichere, christlich-primitivere Begriffsfassung und Lehrweise ist überall die des Jakobus. — Es ist endlich ein ganz analoges Verhältnis mit der paulinischen und jakobischen Lehre vom Gesetz, dem beiderseitigen Correlat zu der Rechtfertigungslehre. Getrieben von jenem Stachel, der ihn aus dem Pharisäertum heraus bis auf den polarisch entgegengesetzten Standort vollbewußter christlicher Freiheit drängt (διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, Gal. 2, 19), unterscheidet der durchdringende Geist des Paulus klar zwischen dem ewigen Gehalt des Gesetzes und seiner vergänglichen Form und erfaßt jenen als die innere, sittliche Norm des neuen Lebens, die im selben Augenblick in Kraft tritt, da diese, das Gesetz des tödtenden Buchstabens, vor der im Glauben ergriffenen Gnade dahinfällt (Röm. 8, 2). Jakobus dagegen befindet sich auf einem Standpunkt, dem beides, das Gesetz des Buchstabens und das Gesetz des Geistes, gar nie in solcher Weise zum Gegensatz geworden ist, einem Standpunkt, der — von jeher gewohnt seine Rechtfertigung vor Gott nicht in der Erfüllung äußerlicher Satzungen zu suchen — auch gar nicht nöthig gefunden hat mit dem Gesetz als Form des göttlichen Willens zu brechen, als der Gehalt desselben in Christo zum freien Trieb des eigenen Herzenslebens ward.

Aber hier berühren wir den Punkt, um deß willen nicht nur die Tübinger Schule, sondern neuerlich auch ein besonnener,

außerhalb dieser Schule stehender Gelehrter wie W. Grimm unserem Briefe trotz alledem den wahrhaft urchristlichen Standpunkt abspricht und ihn zu einem nachapostolischen Ausgleichsversuch von Paulinismus und Judaismus herabdrückt. „Bei aller Verschiedenheit der Ansichten über das Verhältnis von Gal. 2 und Apg. 15, sagt Grimm, steht doch wol dies als Thatsache fest, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, zwar den göttlichen Beru des Paulus zur Heidenbekehrung und die Freiheit der bekehrte Heiden vom mosaischen Ritualgesetz anerkannte, dagegen die fortdauernde Gültigkeit des letzteren für die Judenchristen behauptet und zwar nach Gal. 2, 12 mit einer Strenge, durch welche selb die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen ausgeschlossen war . . Es ist daher kaum denkbar, daß dieser Jakobus, der allen Nachrichten zufolge Jerusalem nie verlassen hat, um sich in auswärtig Luft zu einer freieren Ansicht zu erheben, in einem Briefe a Judenchristen das freiere vom Paulinismus beeinflußte und dur ihn veredelte Judenchristentum vertreten habe, in einem Brief dessen Verfasser das mosaische Gesetz nur nach seinem ewig sittlichen Gehalt auffaßt und festhält als den τέλειος νόμος τ ἐλευθερίας, nach welcher Eigenschaft es mit der ethischen Seite d λόγος ἀληθείας oder des Christentums zusammenfällt und vo Christus selbst aufgefaßt wurde, — eine Auffassung, gegen welc auch Paulus nichts einzuwenden gehabt hätte." Wie war es do möglich, aus so richtigen Prämissen so falsche Schlüsse zu ziehen Wir unterschreiben alles, was hier vom Jakobus vorausgesetzt wir und können uns doch nicht im geringsten darüber wundern, daß seinem Briefe „vom Ceremonialgesetz, dessen gewissenhafter Befolg er war, keine Rede ist". Wie eifrig er an demselben halten mocht es anderen einzuschärfen konnte er sich doch nur veranlaßt fühle wenn es bei denselben in Frage gestellt war. Schreibt er nun a Judenchristen, wie auch Grimm annimmt, ja an Judenchriste welche, wie wir nachgewiesen haben, mit heidenchristlichen Element noch ganz unvermischt waren, so verstand sich freilich für diese w für ihn selber die Fortbeobachtung des Ritualgesetzes von selbs je weniger es aber nach dem damals im Judentum herrschende Geiste gerade daran gefehlt haben wird und je weniger noch di

Verhältnisse eingetreten waren, welche die Verhandlungen Apg. 15. Gal. 2 veranlaßten, umsoweniger war auch nur mit einer Silbe davon zu reden. Es hätte denn dem Jakobus die rituelle Observanz ein Stück des Christentums, ein Stück der christlichen Rechtfertigung und Heiligung sein müssen; aber daß es das nicht war, gibt ja Grimm der historischen Wahrheit gemäß offen zu. Steht es nämlich fest, daß Jakobus „die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz anerkannt hat“, so mag er die fortdauernde Geltung desselben für die Judenchristen noch so streng behauptet haben, er kann sie nur behauptet haben im Sinne der von Gott dem jüdischen Volke gegebenen nationalen Sitte, nicht im Sinne eines christlichen Rechtfertigungs- oder Heiligungsmittels, eines Erfordernisses zum Seligwerden, denn ein solches hätte ja den Heiden unbedingt nicht erlassen werden können, unbedingt auferlegt werden müssen. Sein Standpunkt muß also eben der gewesen sein, den unser Brief bekundet, jene für Judenchristen freilich selbstverständliche Observanz noch gar nicht als wahre Beobachtung des Gesetzes anzuerkennen, sondern auf die innerliche, religiös-sittliche Erfüllung des Gesetzes als des göttlichen Heiligungswillens zu dringen; und wenn er in diesem Sinne das Ritualgesetz höchstens einmal berührt, in der Stelle 1, 26: εἴ τις δοκεῖ θρῆσκος εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, ἀλλ' ἀπατῶν τὴν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία, und dieser θρησκεία μάταιος dann den Gottesdienst des „Wittwen- und Waisenbesuchens und sich von der Welt unbefleckt Erhaltens“ entgegenstellt, so thut er das ganz im Sinne und Geiste der alttestamentlichen Propheten, die nicht nur die Beobachtung des Ritualgesetzes ebensowenig einschärfen, sondern zuweilen sogar geringschätzig von demselben zu reden scheinen, und von denen Grimm darum doch nicht bezweifeln wird, daß sie dasselbe persönlich auf's strengste beobachtet und es auch für ihr Volk verbindlich erachtet haben. Warum nun soll das der Standpunkt erst „des freieren, vom Paulinismus beeinflußten und von ihm veredelten Judenchristentums“ sein und nicht der Standpunkt des Urchristentums im eigentlichen Sinne des Wortes, da es doch, wie Grimm zugibt, das Christentum Christi ist; und einem zum „Knechte Jesu Christi“ gewordenen Sohne Josephs

und der Maria wird man doch etwas vom Christentum Chri
zutrauen dürfen? Oder wie soll es gegen die Denkbarkeit ein
solchen Standpunktes bei dem historischen Jakobus sprechen, d
auch Paulus gegen denselben nichts einzuwenden gehabt hab
würde? In der That hat Paulus gegen den christlichen Stan
punkt des historischen Jakobus nichts einzuwenden gehabt: d
bezeugt die Verständigung, der Handschlag Gal. 2, 9, in welch
— das dürfen wir dem Paulus, der gleich darauf den Petr
öffentlich zurechtwies, vollständig zutrauen — die Anerkennu
eine wechselseitige und in der Wahrheit gegründete gewesen ist

[1]) Es ist interessant, zu beobachten, wie bei Grimm dieser eine un
gründete Anstoß das ganze Verständnis des Briefes folgerichtig versch
und verdirbt. Die Allgemeinheit der Adresse an sämtliche Judenchri
außerhalb Palästina's, urtheilt Grimm ganz richtig, habe nur ei
Sinn unter Voraussetzung einer sehr frühen Abfassungszeit, wo
Christentum erst in der nächsten Umgebung Palästinas verbreitet gewe
Da nun aber Inhalt und Charakter der Schrift (als einer Urkunde p
linisch veredelten Judenchristentums) nöthige, sie in spätere Zeit zu se
so könne man sie auch für keinen wirklichen Brief nehmen, sondern nur
eine in Briefform eingekleidete Darlegung eines geläuterten Judenchri
tums und Rechtfertigung desselben auch vor dem heidenchristlichen
wußtsein; denn „etwas anderes könne der Verfasser kaum beabsich
haben als zur Beurtheilung des Streites zwischen Juden- und Hei
christen den rechten Gesichtspunkt anzugeben". Dabei habe derselbe
gleich auf Uebelstände in seiner nächsten Umgebung Bezug genomm
wie auf unbefugtes sich zum Lehren Drängen, Uneinigkeit und Strei
den Gemeinden, Misverhältnis der Armen und Reichen. Welche wi
spruchsvolle Auffassung eines so einfachen Schriftstücks! Der Verfa
will für den weitesten Kreis von Juden- und Heidenchristen Streitfra
der Lehre schlichten und unterhält diesen Lehrkreis mit ganz concreten Ue
ständen aus seiner nächsten Nähe, die mit jenen Fragen nicht das Gerin
zu schaffen haben! Wo sind denn nur die Heidenchristen im Briefe, vor de
er sein Judenchristentum rechtfertigen will? Und wo lehrt der Verfasse
Sinne geflissentlicher Auseinandersetzung über den Streit von Juden-
Heidenchristen, über „die wahre Bedeutung des Gesetzes, über das w
Wesen des Glaubens" u. s. w.? Wir lesen überall nur an Judenchr
gerichtete praktische Ermahnungen, bei denen das Lehrhafte nur vora
setzungsweise und unwillkürlich hervortritt. „Nichts ist mehr gegen den G
dieses Briefes", sagt Reuß treffend (a. a. O., S. 130) „als ihn aus theol
schem Parteiwesen beurtheilen und danach chronologisch bestimmen zu woll

Nein, wenn man den Standpunkt unseres Briefes nur als den eines nachapostolischen, durch Paulinismus veredelten Judenchristentums gelten lassen will, dann muß man von anderen Prämissen ausgehen, als Grimm in anerkennenswerther exegetisch-historischer Unbefangenheit gethan hat; dann muß man nicht einräumen, daß Jakobus die Heidenchristen von der Beobachtung des Ritualgesetzes freigesprochen, also dieselbe als ein Adiaphoron zur Seligkeit anerkannt habe, sondern muß fest behaupten, daß er und sämtliche Urapostel mit ihm die Beschneidung und das ganze Ceremonialgesetz als eine Seligkeitsbedingung für alle geltend gemacht. Diesen Standpunkt einer Partei des apostolischen Zeitalters, welche das Christentum als einen neuen Lappen auf das alte Kleid des Pharisäertums setzen wollte und darum gegen den gründlich umgekehrten Pharisäer Paulus in fanatischen Gegensatz trat, gefällt es bekanntlich der Baur'schen Schule behufs bequemerer natürlichen Erklärung des Christentums den Uraposteln zuzuschreiben, und diese Geschichtsfiction wird heutzutage aus einer historischen Hypothese, über die sich streiten ließ, immer mehr zu einem Schuldogma, gegen dessen aprioristischen Zauber keine geschichtlichen Gründe mehr verfangen. Umsonst protestirt Paulus selbst gegen diese Karikirung seiner älteren Genossen, in denen er seine Mitarbeiter im Dienste derselben Wahrheit anerkennt, zufrieden in ihrem Kreise der Letzte zu sein (1 Kor. 15, 9—11); umsonst berichtet er, daß als er ihnen behufs Lösung der Beschneidungsfrage sein unter den Heiden gepredigtes Evangelium dargelegt, Jakobus, Petrus, Johannes ihm nichts „hinzu-darzulegen", kein übergangenes Hauptstück hinzuzufügen gehabt, sondern ihm auf seine Darlegung hin die Hand der Gemeinschaft gereicht (Gal. 2, 6—9); umsonst präcisirt er in den schärfsten Worten den Standpunkt des Petrus, den er aus eben jener Auseinandersetzung auf's beste kennen mußte, dahin, daß derselbe von seiner eignen besseren Ueberzeugung abgefallen sei, wenn er in Antiochien vorübergehend aus Menschenfurcht das trennende Ceremonialgesetz zwischen Juden und Heiden von neuem anerkannt habe (Gal. 2, 11 f.). Lieber verdreht man alle diese klaren Zeugnisse, macht aus der „Heuchelei" des Petrus Ueberzeugung und aus seiner Ueberzeugung momentane Schwäche, also „Heuchelei", läßt

die „Pfeiler" der Urgemeinde momentan in ihrer Festigkeit wan
oder dem Paulus die „Hand der Gemeinschaft" nur im Sin
der Scheidung geben u. s. w., als daß man von dem πρῶτ
ψεῦδος ließe, das freilich die ganze Schulweisheit hält und trä
daß die Urapostel im Punkt des Gesetzes pharisäisch gedacht u
zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott die Beobachtung d
mosaischen Ceremonien erfordert. Ganz abgesehen von allen I
stanzen, welche innerhalb des Urchristentums dieser Annahme e
gegenstehen, — wer giebt der Baur'schen Schule das Re
auch nur im damaligen Judentum die Alleinherrschaft der pharisäisc
Denkart hinsichtlich des Ceremonialgesetzes vorauszusetzen? W
manigfach und nachdrücklich hatten Propheten und Psalmen
ausgesprochen, daß Gott „Barmherzigkeit wolle und nicht Opfe
daß ihm an den Brandopfern nichts liege, sondern allein an
Herzensopfern, daß also der ritualen Observanz eine Kraft, s
Wohlgefallen zu erwerben — d. h. ja vor ihm gerechtfertigt
zustehen — nicht innewohne: und in dem Volke, welches d
Propheten und Psalmen las und betete, sollte die entspreche
Denkart so völlig ausgestorben gewesen sein, daß wenn m
sie in einer judenchristlichen Schrift wie der Jakobusb
Kap. 1, 26—27 fast mit den Worten der Propheten ausgesproc
findet, man sie nur aus einer Rückwirkung des Paulinism
auf das Judenchristentum erklären könnte? Nun, jedenfalls
jene Denkart der Psalmen und Propheten „Barmherzigkeit
ich, und nicht Opfer", doch in einem Gliede des damaligen Vol
gelebt, in Jesu, dem auch die Tübinger Schule sie nicht absprec
will und kann: welch ein Unterschied auch zwischen seiner religiös
prophetischen Stellung zur Frage und der theologischen, dialektisc
des Paulus walten möge, das ist doch gewiß, daß Er das Wo
gefallen Gottes, die Vergebung der Sünden, die Rechtfertigung
Menschen vor dem ewigen Tribunal in keiner Weise von äuß
lichen Leistungen, sondern lediglich von der Herzensstellung
dem, was von da ausgeht, bedingt gedacht und gelehrt hat.
dem aber so, was hat es denn für eine Vernunft, denselben Sta
punkt in einer urchristlichen Schrift erst auf dem hundertjähri
Umweg der Compromisse zwischen Judenchristentum und Paulin

mus sich ermöglichen lassen zu wollen, während sein directer Zusammenhang mit Jesu eigner in den Worten jener Schrift überall anklingenden Denkart mit Händen zu greifen ist?

So bestätigt uns die biblisch-theologische Betrachtung des Briefes von allen Seiten her, was schon die einleitungswissenschaftliche uns ergab, daß wir hier ein Denkmal des Urchristentums im eminenten, ja einzigen Sinne vor uns haben, — die primitivste Schrift des Neuen Testamentes nicht nur den Zeitumständen, sondern auch dem inneren Entwickelungsgesetze nach. Es leuchtet von selbst ein, wie groß der Gewinn dieser Erkenntnis ist. Mit einer Anschaulichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, tritt es uns nun vor Augen, wie undogmatisch und doch wie geistesgewaltig das Christentum in die Welt eingetreten ist. Nicht eine Summe fertiger neuer Lehren und Dogmen, wie die altorthodoxe Schule meinte, aber freilich noch weniger, wie die Tübinger Schule wähnt, eine Secte des Judentums, die sich von der alttestamentischen Volkskirche nur durch den Glaubensartikel, daß der Messias nicht weiter zu erwarten, sondern in Jesu von Nazareth erschienen sei, unterschieden hätte, sondern eine neue, heilige und selige Lebensmacht aus Gott, so neu und groß, daß ihre Erstempfänger nur stammelnd beginnen können von ihr Rechenschaft zu geben, — das ist das Urchristentum im Spiegel des Jakobusbriefes. Und während nun der Proceß der Lehrbildung, der Selbstbesinnung des christlichen Bewußtseins und der Auseinandersetzung mit den in Geltung stehenden Geistesmächten in elementarster Weise erst beginnt, um zu einem Petrus, Paulus, Johannes und dann weiter zu einem Augustinus, Luther, Schleiermacher fortzuschreiten, sehen wir das Christentum als göttliche Lebensmacht von Anbeginn wunderbar fertig und vollendet: Größeres, Reineres von heiligender Geisteszucht und seliger Glaubenszuversicht, von weltüberwindender Gottesliebe und Christushoffnung, als in diesem Jakobusbrief lebt und webt, kann auch ein Paulus, Augustinus oder Luther aus den Tiefen seines christlichen Bewußtseins nicht zum Vorschein bringen. Erweist sich so das Christentum im Spiegel seines urältesten Schriftdenkmals als das durch alle Zeiten hindurch wesentlich gleiche, unwandelbare und eben darum aus ewiger Quelle entsprungene,

so zeigt uns dasselbe Denkmal an seinem Theile auch wieder d
freie Manigfaltigkeit persönlicher und lehrhafter Ausprägun
welche es sofort bei seinem Eintritt in die Welt weitherzig zul
und hervorrief. Insonderheit wird durch den recht gewürdigt
Jakobus der in seiner Weise allerdings unvergleichliche Paul
von der erhabenen Einsamkeit erlöst, in welche ihn der A
protestantismus aus dogmatischen, die moderne kritische Schule a
geschichtsphilosophischen Motiven hinaufgeschraubt hat, als hät
neben ihm nur ganz untergeordnete Geister, bornirte Judaisten
standen. Der Mann, welcher diesen einfältigen Brief mit d
Herzblut seines inneren Lebens, aus der fühlbaren Energie sei
Charakters geschrieben hat, wird als Denker, Lehrer, Gemein
stifter weit hinter Paulus zurückgestanden haben: als christl
Persönlichkeit stellt er sich ihm ebenbürtig zur Seite und läßt u
spüren, wie sehr er neben einem Petrus und Johannes das A
sehen eines „Pfeilers" der Urkirche verdiente (Gal. 2, 9). A
auch seine Denkart und Lehrweise, wie unendlich weit die paulini
ihr theologisch überlegen sei, kann in der christlichen Gemei
niemals neben dieser eine unberechtigte sein, und hat der Pro
stantismus vermöge seiner reformatorischen Grundlegung das V
urtheil in die Welt gesetzt, als ob nur die paulinische Diale
des Heilsbewußtseins eine evangelische und vollkommen christl
sei, so mag er sich vom Jakobusbrief erinnern lassen, auch d
jenigen als wahrhaft evangelische Brüder anzuerkennen, welche v
ihrem Verhältnis zu Christo nur in der Weise des Jakob
Rechenschaft zu geben vermögen. —

Solche Betrachtungen aber erwecken ein besonderes Inter
an der Persönlichkeit, welche in diesem Briefe in so charaktervo
Weise ihr inneres Leben bezeugt hat. Bringen wir uns schließ
das Bild dieser Persönlichkeit zu möglichster Anschauung: dasse
wird uns noch einen weiteren überraschenden Beitrag zur Geschi
des Urchristentums liefern.

Wir haben schon immer angenommen, daß der Verfasser unse
Briefes kein anderer Jakobus sei als der Gal. 1, 19; 2, 9
12 vorkommende „Bruder des Herrn". Allerdings kennt d
Neue Testament außer ihm noch zwei Apostel desselben Namen

Jakobus des Zebedäus und Jakobus des Alphäus Sohn. Von diesen könnte der Zeit nach auch der erstere unseren Brief geschrieben haben, denn bei dem frühen in den letzten Zeiten des Herodes Agrippa erfolgten Tode desselben war dieser nach unserer Auffassung wohl schon vorhanden. Aber der vereinzelten Ansicht der Peschito, die diesen Jakobus als Verfasser betrachtet, ist kein Gewicht beizulegen, weil sie ohne Zweifel eingegeben ist von dem Wunsche, einem in Syrien besonders werthgehaltenen Schriftstück einen apostolischen Ursprung zu vindiciren. Mit dem anderen apostolischen Jakobus, dem Alphäussohne, hat eine alte theologische Liebhaberei, die nicht aussterben zu können scheint [1]), den „Bruder des Herrn" bekanntlich dadurch vereinerleit, daß sie den Bruder in einen Vetter umdeutet. Indes, wenn eine Sprache, die das Wort „Vetter" hat, regelmäßig von „Brüdern Jesu" und nicht von „Vettern" redet (Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. Joh. 7, 5. Apg. 1, 14. 1 Kor. 9, 5. Gal. 1, 19); wenn diese Brüder in den drei ersten Evangelien regelmäßig in Gemeinschaft mit den Eltern Jesu vorkommen (Mark. 12, 16; 13, 55. Mark. 3, 32; 6, 3); wenn Paulus und Lukas sie von den Aposteln ausdrücklich unterscheiden (1 Kor. 9, 5. Apg. 1, 14), wenn sie endlich nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Johannes und der Synoptiker zu Jesu Lebzeiten nicht an ihn glaubten (Joh. 7, 5. Mark. 3, 21; 6, 4), so darf man die Idiosynkrasie, diese Brüder trotz alledem in Vettern und zweie von ihnen in Apostel zu verwandeln, getrost sich selbst überlassen. Jakobus, der Bruder des Herrn, war also kein Apostel, und schon das spricht für seine Urheberschaft dieses Briefes, der, wie wir früher sahen, gerade auch durch diesen Mangel apostolischer Autorität so viel Mühe gehabt zu haben scheint in der altkatholischen Kirche zu kanonischem Ansehen zu kommen. Aber noch viel mehr fallen die positiven Notizen, die wir über diesen Jakobus haben, hiefür in's Gewicht. Die Autorität, welche der Verfasser unseres Briefes über die Judenchristen der Diaspora besessen haben muß, entspricht ganz dem Ansehn, welches nach der

---

[1]) Vgl. Weingarten in seiner so dankenswerthen Neubearbeitung der Hertwig'schen Tabellen, S. 72.

Apostelgeschichte und dem Galaterbrief Jakobus, der Bruder [des] Herrn, von der Urgemeinde aus bis nach Antiochien hin übt, [und] welches — schwerlich ohne Mitwirkung des leiblichen Verwan[dt]schaftsverhältnisses zu Jesu — in den Augen der Judenchri[sten] selbst das apostolische Ansehn übertragt zu haben scheint. Und ebe[n]stimmt das Bild, das Josephus und der (wenn auch märchenh[aft] ausschmückende) Judaist Hegesippus von der ehrwürdigen Stell[ung] entwerfen, die Jakobus in den Augen des ganzen Volkes [ein]genommen, merkwürdig zu der eigentümlich umfassenden Adr[esse] unseres Briefes; ein heiliger Mann, der sein wenn auch ungläub[iges] Volk auf betendem Herzen trug und durch die Strenge se[iner] zugleich gesetzlichen und evangelischen Gerechtigkeit Juden [und] Christen zugleich imponirte, durfte nicht ohne Aussicht auf ein[igen] Erfolg als „Knecht Jesu Christi" an die „zwölf Stämme in [der] Zerstreuung" schreiben, wie es in unserem Briefe geschieht. Da [nun] außer diesen inneren Gründen auch das ganz überwiegende Zeu[gnis] des christlichen Altertums für „den Bruder des Herrn" spr[icht,] so sind heutigen Tages diejenigen, welche an der Echtheit [des] Briefes festhalten, darüber einig, daß nur an diesen Jakobus [zu] denken sei, und auch die, welche die Aechtheit bestreiten, stim[men] zu, daß kein anderer als der berühmte Patriarch der Judenchri[sten] gemeint sein könne [1]).

So haben wir denn mit aller historischen Wahrscheinlich[keit,] die dafür verlangt werden kann, in unserem Briefe das gei[stige] Bild eines leiblichen Bruders Jesu. Das verspricht für [den] Rückschluß auf den Herrn selbst einerseits weniger, andererse[its] mehr, als wenn der Verfasser sich uns als einer von den zw[ölf] Aposteln herausgestellt hätte. Weniger, weil dieser Bruder, währ[end]

---

1) Nur Holtzmann rechnet auch das zu den Gegenbeweisen gegen Jako[bus] den Gerechten, daß er sich Kap. 1, 1 als „Knecht Jesu Christi" [und] nicht als „Bruder des Herrn" bezeichnet habe, und daß auch Judas [sich] „als Bruder des Jakobus" und nicht als Bruder Jesu bezeichne. [Wie,] wenn beide Männer, feinfühliger als diese Kritik, es anderen überl[assen] hätten, sie „Brüder des Herrn" zu nennen, um selber mit dem [Namen] von „Knechten Jesu Christi" sich genügen zu lassen? Dem eignen S[inne] Christi hätte das jedenfalls besser entsprochen als ein Pochen auf die, [nach] Matth. 12, 48 in geistlichen Dingen nichtige, leibliche Verwandtschaft.

der prophetischen Wirksamkeit Jesu in zweifelndem Zuwarten verharrend (Joh. 7, 3. 5) und wie es scheint erst in Folge der 1 Kor. 5, 7 bezeugten Erscheinung des Auferstandenen zum Glauben gekommen, uns den unmittelbaren Eindruck der messianischen Persönlichkeit Jesu nicht mit der Innigkeit und Zartheit eines Johannes wiederzuspiegeln im Stande ist. Andererseits mehr —, weil er, gerade vermöge dieser während Jesu Lebzeit bewahrten Zurückhaltung, ein um so unabhängigerer Zeuge ist über den Familiensinn und -Geist, in welchem Jesus von Kind auf geathmet, über die ganze Atmosphäre, in der sein verborgenes Leben sich entfaltet hat. Oder sollte die Hoffnung eines solchen Rückschlusses eine zu kühne und unsichere sein? Ohne Frage finden wir in dem geistigen Bild des Jakobus, wie es in unserem Briefe sich zeichnet, einige Züge, die weder gemeinchristlicher Natur sind, so daß sie lediglich auf den Reflex Jesu in seinem Gemüthe zurückgeführt werden könnten, noch rein individueller Natur, wie die allerdings in dem Briefe sehr deutlich hervortretenden Geistes- und Charakteranlagen, sondern Züge von einer eigentümlich typischen Beschaffenheit. Wir rechnen dahin zunächst die entschiedene Betonung der Armut als des gottwohlgefälligen Standes auf Erden (Kap. 2, 5). Wol finden sich auch in Jesu Munde verheißungsvolle Worte an die Armen und drohende an die Reichen, aber er vergeistigt und versittlicht beide Begriffe (Matth. 5, 3. Luk. 12, 21), während durch die Art und Weise, in der Jakobus die Armen als die Gottesfreunde und die Reichen als die Weltmenschen und Gottesfeinde (Kap. 4, 4) entgegensetzt, ein schärferer, wir möchten sagen ebionitischer Klang hindurchtönt. Das Andere, noch bestimmter Hervortretende ist das eigentümliche Dringen des Jakobus auf äußeres und inneres Stillesein: „βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν“ (Kap. 1, 19) ist sein Losungswort. Gewiß sind die Ermahnungen wider die Zungensünden, die er im 3. Kapitel ausführt, echt christlich, und ohne Zweifel waren sie auch in dem Verhalten der Briefempfänger hinreichend veranlaßt: aber kein feinfühliger Leser wird sich dem Eindruck entziehen, daß der Verfasser hier ein Lieblingskapitel abhandelt; daß ihm Schweigsamkeit an und für sich eine größere Tugend als Beredsamkeit ist (vgl.

bes. Kap. 3, 1—2). Aber freilich ist ihm das äußerliche Still
schweigen nur werthvoll im Zusammenhang mit dem innerliche
Stillesein, mit der πραΰτης, die er Kap. 1, 21 als die zur
Aufnehmen des Wortes Gottes erforderliche Gemüthsverfassung
Kap. 3, 13 geradezu als die Grundeigenschaft eines christliche
Weisen betont, und auch in diesem Dringen auf „Gelassenheit", auf da
Gegentheil der ihm vor allem verhaßten ὀργή, der leidenschaftliche
Gemüthserregung und Gemüthsverwirrung (Kap. 1, 19—20
liegt ein bei aller tiefen christlichen Berechtigung doch über da
Gemeinchristliche hinausgehender Zug, ein Zug, der an Erscheinunge
der späteren praktisch-gerichteten Mystik gemahnt. Wir beziehen un
endlich auf das eigentümlich innige Verhältnis von Evangeliu
und Gesetz, neutestamentlicher und alttestamentlicher Frömmigk
in der Denkart des Jakobus und finden in derselben ein auch fi
seine vorchristliche Geistesrichtung bedeutsames typisches Elemen
So gewiß man im Verfasser des Römer- und Galaterbriefs d
früheren Pharisäer und Schriftgelehrten noch deutlich erkennt, d
gerade weil er das Judentum und Gesetzeswesen bis zum äußerst
Pol des Unevangelischen getrieben hat, nun als Christ auch d
polarischen Gegensatz gegen dasselbe vollziehen muß, so gewiß wi
bei dem Verfasser des Jakobusbriefes der gegentheilige Schluß nic
irreführen. Wer auch als Christ, als entschiedener, energisch
Christ, und ohne Einbuße an evangelischer Reinheit, seiner alt
Religion so nahe und verwandt bleiben kann, der hat schon ehe
Christ ward in der dem Christentum verwandtesten, in der sch
alttestamentlich evangelischen Fassung und Richtung jener Religi
gelebt und gewebt.

Und ist es denn ein nur zu errathender Typus israelitisch
Frömmigkeit, der uns in dieser religiösen Art und Richtung en
gegentritt; hat er in den Zeugnissen der Geschichte keinen Anhal
Schon in den späteren Psalmen und Propheten begegnen uns d
„Armseligen", welche doch die Seligarmen sind, die Stillen i
Lande, die auf den Herrn harren, die demütigen Gottesfreund
die in den unbeachteten Niederungen des Volkslebens ihr de
Höchsten zugewandtes Dasein führen, indes die Reichen, Ton
angebenden, Weltgewaltigen immer weiter vom Ziel abkomme

Sie sind nicht ausgestorben in den Zeiten zwischen altem und neuem Testament, diese stillen Gottesfreunde; wie wäre es auch denkbar, fragen wir noch einmal, daß die Frömmigkeit der Psalmen und Propheten in Israel ausgestorben wäre vor den Tagen der Erfüllung? Dieselben Verhältnisse, die es in den Zeiten der Psalmen und Propheten gefügt, daß die Frommen die Armen und die Armen die Frommen in Israel waren, walteten auch in der griechisch-römischen Zeit: indes die griechische Weltcultur mit ihrer ganzen Ueberlegenheit und Verderbnis das Land überzog und wer verweltlichen wollte in ihrem Sonnenscheine gedieh, indes das priesterlich-aristokratische Sadducäertum und das rabbinisch-demokratische Pharisäertum, unter der Hülle israelitischer Frömmigkeit innerlich beide verweltlicht, sich in die Herrschaft des Volkes theilten, zog sich ohne Zweifel ein kleiner Ueberrest des letzteren von dem lauten Markte des Lebens zurück, um in demütiger Weltentsagung und leidtragender Geduld sich in die Hoffnung Israels zu flüchten und in ernster innerlicher Uebung der Gebote Gottes der Erfüllung würdig zu werden. Sehr begreiflich, daß von dieser wesentlich zurückgezogenen und verborgenen Richtung weder bei Josephus noch in den Apokryphen Erwähnung geschieht; aber ein indirectes Zeugnis ihres fortdauernden Daseins und ihrer inneren Bewegung während der unmittelbar vorchristlichen Zeiten liegt vielleicht in der Entstehung des Essenismus vor. Nicht als wollten wir diese krankhafte und schwerlich allein aus jüdischen Triebkräften hervorgegangene Erscheinung mit jenem reinsten Niederschlag der alttestamentlichen Offenbarung im Judentum vereinerleien; doch deuten oft übertriebene, aber nicht wol zu verkennende Berührungspunkte zwischen Essenismus und Urchristentum, welche auch insonderheit in unserem Jakobusbriefe hervortreten (das Verbot des Schwörens, die Hochhaltung des Schweigens, die freiwillige Armut u. s. w.) auf eine ursprüngliche Verwandtschaft jener Secte mit demjenigen Kreise des jüdischen Volkslebens, welcher vorzugsweise die geschichtliche Wiege des Evangeliums gebildet hat. Und wenn jede der drei jüdischen „Secten“ doch einen Boden im Volksleben voraussetzt, aus dem sie hervorwuchs, eine Richtung des Volksgeistes, welche in der Secte systematisirt und dadurch carikirt wurde, so

darf man vielleicht als den gesunden Untergrund der essenisch
Sectenbildung eben die bezeichnete Richtung betrachten, und si
vorstellen, daß dieselbe durch den Hinzutritt eines exotischen El
mentes zum Essenismus verbildet worden, aber ebendarum keineswe
in denselben gänzlich aufgegangen sei. Wie dem aber auch se
möge, — gleich im Eingang des Neuen Testamentes begegn
wir jenem verborgenen und geläuterten Rest Israels wieder, zue
in den vom Lichte der Sage umflossenen, aber gewiß dem Ker
nach historischen Figuren der Kindheitsgeschichte, in den Eltern d
Täufers, den Hirten von Bethlehem, den „προσδεχομένοις τ
λύτρωσιν Ἰσραήλ" bei Lukas; dann vor allem im Eingang d
Bergpredigt. Es sind die πτωχοί — τῇ σαρκί nicht nur, sonde
zugleich τῷ πνεύματι, es sind die πενθοῦντες und πραεῖς,
πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην der Seligpreisung
deren Typus wir in unserm Jakobus wiedergefunden haben:
den reinsten Ertrag der seitherigen Geschichte Israels, das
siebenfacher Schmelze des nationalen Elends geläuterte Gold in d
Masse des Volkes, ruft der Messias zu sich, sobald er auftritt, u
aus ihnen den Kern seiner Gemeinde, den Grundstock seines Reich
zu bilden.

Das ist also der Kreis, aus dem auch Er selbst, so weit
irdisch-geschichtlichen Ursprunges war, hervorgegangen ist, wie
in einem seiner lieblichsten Selbstzeugnisse, die Losungsworte d
„Armen" ausdrücklich auf sich anwendend, bekennt: „μάθετε ἀ
ἐμοῦ, ὅτι πρᾳΐς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ". Die u
mittelbare geschichtliche Ueberlieferung ist karg gegen uns gewes
hinsichtlich der Zeichnung der heiligen Familie; von dem Wenig
was die Evangelien über sie bieten, nimmt sich auch im best
Falle die Sage, die heilige Dichtung ihr Theil, und die kirchlic
Legende kann nicht ersetzen, was die biblische Geschichte versag
Aber hier winkt einiger wirkliche Ersatz. Das Bild des vo
christlichen Jakobus, wie es aus dem Bilde des christgläubigen na
herauszuerkennen ist, wird es nicht das Abbild sein von Vater u
Mutter? So, wie dieser Jakobus im reinen Gewande äußer
Armut dahingegangen ist, voll königlicher Gedanken, ein Schweig
und Beter, so wird auch der Zimmermann von Nazareth sein

Weges gegangen sein, ein Stiller im Lande, demütig und hochherzig, ein Königssohn und Handwerksmann um Gottes willen; so wie dieser Jakobus in all' seiner Gelassenheit und Schweigsamkeit bewegt ist von den Schwingungen heiliger Poesie und Spruchweisheit, genährt und erfüllt mit den Sprüchen und Geschichten der heiligen Schrift, die ihm zuströmen auch aus Büchern, die keine Synagoge las (vgl. Kap. 5, 11 u. 17), so wird seine Mutter Maria bewegt gewesen sein von den höchsten Gottesgedanken der Schrift und mit ihren Kindern gelebt und gewebt haben in den heiligen Sprüchen, Liedern und Geschichten. Das ist dann die Lebensluft, in der Er, in dem alle Verheißungen des alten Bundes Ja und Amen werden sollten, aufgewachsen und aufgezogen, in der Er empfangen und geboren ist.

Das sagen wir nicht, um das Geheimnis und Wunder seiner Persönlichkeit historisch abzuleiten und damit aufzulösen. Dieselbe bleibt ja immer auch über der idealsten Frömmigkeit dieser Geistlich-Armen und nach Gerechtigkeit Hungernden so hoch erhaben wie eben Erfüllung über der Sehnsucht, Befriedigung über der Empfänglichkeit. Immer nur mütterlich, empfangend, nicht väterlich, erzeugend kann die vorangehende Entwickelung sich zu ihm verhalten: die geistliche Armut erzeugt den himmlischen Reichtum, die heilige Sehnsucht die selige Befriedigung nicht aus sich selbst. Aber wenn doch die ganze alttestamentliche Vorgeschichte des Heils darauf beruht, daß Gott in einem wirklichen Entwickelungsgang der wahren Religion jede höhere Stufe dadurch vorbereitet, daß er die entsprechende höhere Empfänglichkeit großzieht, um sie dann mit neuer Gnade und Wahrheit zu befriedigen, und daß er in dieser Empfänglichkeit bereits die Elemente sich ausbilden läßt, aus denen dann sein schöpferischer Geisteshauch die neue Befriedigung concentrirend gestaltet, so wird dies Gesetz auch an dem letzten, entscheidenden und vollendenden Schritt nachgewiesen werden dürfen und müssen. In der That hat das Neue Testament die beiden einander ergänzenden Betrachtungsweisen Christi neben einander, die eine, welche ihn als göttliche Neuschöpfung, als ursprünglichste göttliche Selbstoffenbarung anschaut, und die andere, welche in ihm das vollendete und vollendende Ergebnis des alten Bundes erblickt: neben den

Theologumenen vom anderen, geistlichen Adam und vom fleisch
gewordenen Logos steht die ältere Anschauung Jesu als des wahre
Gottesknechtes (Matth. 12, 18. Apg. 3, 13 u. 26; 4, 27), d.
des idealen Israeliten, in welchem sich die Idee des israelitisch
Volkes, der Gottesknecht unter den Völkern zu sein, erst ganz ve
wirklicht hat (vgl. Jes. Kap. 40—66); — steht die merkwürdi
apokalyptische Darstellung des Messias als des Erstgebornen d
Sonnenweibes, d. h. der schon vor ihm vorhandenen wahr
Gottesgemeinde auf Erden (Offb. 12). Diese biblischen Anschauung
werden wir erst dann wissenschaftlich bewährt haben, wenn es u
gelungen sein wird in der späteren Geschichte Israels einen inner
Läuterungs- und positiven Vorbereitungsproceß nachzuweisen, d
bis an die Schwelle des neutestamentlichen Reiches heranreicht,
den geschichtlichen Mutterschoos so zu sagen, der das gottmenschli
Leben empfangen und ausgebären konnte. Und zu diesem Nachwe
glauben wir, reicht der Jakobusbrief — wenigstens für eine divinire
Geschichtsforschung, wie sie hier allein übrig bleibt — Mittel d
wie keine andere neutestamentliche Schrift sie uns aufbehalten hat.

Führt uns dieser Brief mithin nicht nur in die urältes
Verhältnisse jüdischer Christenheit und in das primitivste Stadi
christlicher Lehrbildung ein, sondern auch an das tiefste Geheim
der Geschichte, an das persönliche Werden des Evangeliums
seinem göttlichen Träger, so dicht heran als es überhaupt mög
ist, so leuchtet ein, welch unschätzbares Geschichtsdenkmal in
angeblich „strohernen" Epistel uns erhalten ist. Und wenn
jenige Auffassung derselben, welche wir nach zahlreichen und
deutenden Vorgängern hier allseitiger zu begründen und durchzufüh
versucht haben, nicht bloß das Räthsel des Briefes selbst allse
zu lösen, sondern ebendamit zur Lösung auch noch viel größe
Räthsel beizutragen vermag, so wird sie auch jener anderen geg
über am Ende Recht behalten, für die er noch immer, weil
sich den Einblick in ihn durch vorgefaßte Meinungen verbaut
zu den ungelösten Räthseln des neutestamentlichen Schrifttu
gehört.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Urkundliche Beiträge

zur hebräischen Paläographie und zur Geschichte der Punktation und des Karäertums.

Von

Professor D. E. v. Muralt in Lausanne.

Mit Anmerkungen von D. Riehm [1]).

Die namhaftesten Kenner des Alten Testamentes verhalten sich noch immer sehr kritisch und zurückhaltend zu dem, was über die hebräischen Handschriften in St. Petersburg verlautet hat. Wir glauben durch nähere Einsicht in dieselben befähigt worden zu sein, einige Aufschlüsse zu geben, die geeignet sein möchten, manche der bisher gehegten Zweifel zu zerstreuen.

I.

Sechs Synagogenrollen des Pentateuchs (Nr. 1 bis 5 u. 147), die von dem Karaiten Firkowitsch aus Süd-Rußland, der Türkei und Persien zusammengebracht worden, sind auf Leder

[1]) Um die Aufmerksamkeit auf's neue auf die in Petersburg befindlichen hebräischen Handschriften der Sammlung Firkowitsch hinzulenken, veröffentlicht die Redaction obige Mittheilungen des Herrn D. v. Muralt, obschon sie leider nicht den Originaltext der in den Handschriften sich findenden Epigraphen und auch meist keine wortgetreue Uebersetzung derselben, sondern nur eine Angabe ihres Inhalts darbieten, und die gegen die Authenticität jener Epigraphen erhobenen Bedenken nicht zu heben ge-

(Hirschleder!) geschrieben. Dieses Material, weniger als d
Pergament geeignet, die Tinte festzuhalten, wie denn auch
gar zu vielen Stellen bloß die Spuren des Griffels übrig gebliel
sind, ward später durch jenes andere ersetzt, auf welches die meis
der übrigen 151 Handschriften der Sammlung Firkowitsch a
gezeichnet sind; nur die Nummern 119—123. 132—134. 1
137. 139—146 sind Papierhandschriften.

Die Schrift der Lederrollen ist eine große Quadra
Schrift, die nach Firkowitsch noch nicht nach den Regeln
Sopherim im Tractate Hilchot Sepher Thora eingerichtet
48—68 Linien auf Columnen von 12 bis 25 Zoll Höhe, o
Punkte zwischen den Versen und ohne Vocalisati
aber mit Zwischenräumen (Spatia) zwischen den Paras
und auch zwischen den Geboten des Dekalogs; so Exod. 20,
und Deut. 5, 18 das Begehren nach dem ersten Gegenstande
dem nach den übrigen, doch nicht in allen Codices, getrennt. Si
Buchstaben sind in ihnen (mit Ausnahme der Nr. 1) durch
Krönchen ausgezeichnet, die aber eine bloß kalligraphische
deutung haben[1]). Varianten finden sich, wie überhaupt in

eignet sind. Wer sich über den Gegenstand näher zu unterrichten wün
sei auf die Mittheilungen von Neubauer und Munk im Jou
Asiatique 1865, T. V, p. 534—558, von Herrn D. v. Muralt
in Heidenheims Deutscher Vierteljahrsschrift für englisch-theolog
Forschung und Kritik 1865, S. 186—192 und 1867, S. 349—
und besonders auf die Schrift von Chwolson, achtzehn hebräische H
schriften aus der Krim, Petersburg 1865 (auch in Mémoires de l'A
démie impériale des sciences de St. Pétersbourg, Série VII, T.
Petersb. 1866 unter Nr. 7) verwiesen. Vgl. auch de Vogüé,
langes d'Archéologie orientale, Paris 1868, p. 173—178.

1) Daß die Versabtheilung nicht durch Punkte markirt, die Vocal-
Accentzeichen nicht beigefügt, die kleinen Paraschen aber durch Zwis
räume bezeichnet sind, ist bekanntlich nach dem Talmud ein unerläßl
Erforderniß jeder Synagogenhandschrift. Nähere Angaben über die
jener Paraschenbezeichnung wären für das Urtheil über das Alter
Handschriften von Wichtigkeit. Was v. Muralt bei Heidenheim 1
S. 349 über die Hirschlederrollen Nr. 1 u. 2 in dieser Bezieh
mittheilt, ist ungenügend; die Notiz über Nr. 1: „Die Paraschen fa
mit neuen Linien an", die sich doch wol nur auf die offenen Para
bezieht, scheint aber darauf zu deuten, daß diese Handschrift noch

Handschriften der Thora, sehr wenige, höchstens orthographische des Keri, die in den Text gesetzt sind, oder solche, die aus der Aehnlichkeit mancher Buchstaben herkommen wie ד und ר in אחר Gen. 22, 13.

Eine bestimmte Zeitangabe über diese Gattung von Synagogenrollen bietet uns negativ die erste Pergamenthandschrift (Nr. 6) vom Jahre 489 n. Chr., da nach Einführung dieses Materials keine Thora mehr auf Leder wird geschrieben worden sein [1]), positiv die Nummern 2 u. 3 durch ihre Unterschriften. Die erstere besagt: „Josua sprach: Gesegnet sei der Herr, der aus der Macht des Feindes diejenigen errettet, welche auf ihn sich verlassen. Ich zeichne unsere Befreiung in den Blättern auf, die das Gesetz enthalten. Wir und unsere heiligen Bücher werden seit 1500 Jahren verfolgt. Der letzte Feind war der Fürst Gatham (Gen. 36, 16, d. h. der Gothe) der Tetraxiten, der uns zu vernichten suchte; aber Gott sandte zu unserer Rettung unsere Brüder, die Kedar (Gen. 25, 13; soll die Chazaren bezeichnen), welche sich zu seinem Gesetze bekennen, unter dem Fürsten Mibsam (Gen. 25, 13); diese verjagten den Feind und retteten uns und unsere heiligen Bücher und bemächtigten sich der Tetraxitenburg Dori (bei Sebastopol) im Jahre 1501 der (assyrischen) Gefangenschaft und 4565 der Schöpfung". [2]) — Wird diese letztere nach dem Seder Olam

---

älteste Form der Paraschenbezeichnung aufweist (leerer Raum von 3 Buchstaben Weite am Anfang der Zeile), während in Nr. 2 offenbar schon die später übliche Paraschenbezeichnung angewendet ist. Die in Nr. 1 fehlenden Krönchen stehen in Nr. 2 (wie auch in der Pergamenthandschrift Nr. 8) nach Neubauer S. 540 f. nicht bloß auf den 7 Buchstaben, welche in den heutigen Synagogenhandschriften so verziert sind, sondern auch auf andern; aber nach den ersten Columnen werden sie immer seltener, und verschwinden zuletzt ganz.

[1]) Diese Folgerung ist sehr zweifelhaft. Die Synagogenrollen sind bald von Pergament, bald von Leder, dem leichter und billiger zu beschaffenden Material. Vgl. die talmudischen Vorschriften über die verschiedenen Arten der für Synagogenrollen verwendbaren Thierhäute bei Waehner Antiquitates Ebraeorum, T. I, p. 183 sqq.

[2]) Vgl. den vollständigeren hebr. Text bei Neubauer, S. 540. Nach demselben hieße es nicht „Ich zeichne auf", sondern חכתב, und nicht „unsere heiligen Bücher", sondern הספר הקדוש הזה. Scheint auch die Bezeichnung des angegebenen Jahres durch כ/שנתנו הזאת darauf zu

(3760/1 v. Chr.) oder nach der gewöhnlichen hebräischen Welt-Ae
berechnet, so haben wir das Jahr 805 n. Chr., welches für
Gefangenschaft 696 v. Chr. ergibt [1]). Der Codex muß lang v
dieser nachträglichen Einzeichnung geschrieben worden se

Dasselbe ergibt sich aus der andern Unterschrift, die a
lautet: „Abraham, der Priester, hat dieses Buch seinem lie
Gaste Daniel, dem Sohne Elkana's, abgekauft am 4. Tage
Woche, dem 24. des Schebat II (Adar) des Jahres 4603
unserer neuen Stadt Mangup (am Belbek, im Nordosten
Sebastopol), bezeugt durch die Unterschrift von Sar-Schal
Sohn des Moses" — Da dieser nach seiner in Mangup n
vorhandenen Grabschrift 871 verstorben ist, so muß das J
der Schöpfung nach derselben Aera als 843 berechnet werden [2]

II.

Die Synagogenrollen der Thora Nr. 6—46 sind auf P
gament geschrieben, zum Theil mit kleinerer Schrift, da
42 bis 123 Zeilen auf Columnen von 14 bis 29 Zoll H
enthalten; die meisten haben schon Punkte zwischen den Vers
außer den Spatia der Paraschen, aber keine Vocalisati
Einige derselben sind auch mit den Krönchen der älteren Ha
schriften verziert und ohne die Regeln der Sopherim geschrieb
sonst aber ohne viel andere als orthographische Varianten,
siehe in Nr. 8—10 und 19 וַעֲרַכְתּוֹ statt וַעֲרַפְתּוֹ Ex. 13,
wo die LXX durch λυτρώσῃ auch eine Variante andeuten.

Die älteste Unterschrift ist die von Nr. 6 und zwar von
Schreiber selbst, nicht von einem Besitzer wie die zwei obig
„Gegeben der Gemeinde von Tamatarcha, vordem Tamp

deuten, daß der Schreiber ein Zeitgenosse des erwähnten Ereignisses
so wird die Glaubwürdigkeit dieser Andeutung doch dadurch zweifell
daß ein Zeitgenosse schwerlich den Namen des Fürsten der קסיים
aus Gen. 36, 16 und den des Chazarenfürsten aus Gen. 25, 13
nommen hätte. Uebrigens erscheint die Combination געתם = „
Gothe" (vgl. dazu v. Muralt bei Heidenheim 1865, S. 187) g
unannehmbar.

1) Ueber diese und die folgenden Berechnungen der Daten vgl. m
Schlußbemerkungen.

2) Vgl. Chwolson, S. 70 f.

genannt, (Taman, am kimmerischen Bosporos) im Jahre 4400 der Schöpfung und 1185 der Gefangenschaft". — Das letztere Datum ergibt 489 n. Chr., welches Jahr auch herauskommt, wenn man die größere Aera der Juden, welche die Schöpfung 3911 v. Chr. annimmt, hier in Anwendung bringt. Wir werden sehen, daß dieses nicht der einzige Fall ist, wie denn Nr. 13 eine kleinere mindere Rechnung (die von 3760 v. Chr.) genannt ist in folgenden Worten: „Dargebracht dem Tempel von Oto, des Chazaren Aaron Tochter, im Namen ihres Gatten Rabbi Elias, und zwar zum Besten der obern Synagoge von Tamarcha; geschrieben (also gleichzeitig) in Sferd (Kertsch) 4541 nach der kleinen Rechnung", 781 n. Chr. [1]).

In die Zeit zwischen diesen beiden Handschriften fällt Nr. 8: „Ich, Isaak, der Priester, Sohn des Priesters Rabbi Zacharias, des Isaak, habe dieses Buch verkauft dem R. Isaak, Jakobs Sohn, in der Festung der Juden (Mangup) im Jahre 1335 der Gefangenschaft", 639 n. Chr. [2]). Die Rolle kann aber lange vorher geschrieben sein, sowie Nr. 9: „Aaron, Samuels Sohn, hat dieses Buch dem Tempel der Burg dargebracht im Jahre 1460 der Gefangenschaft", 764 n. Chr. [3]), und Nr. 7: „Euphrosyne, Jakobs Tochter, bringt diese Handschrift im Namen ihres Gatten R. Juda, Salomo's Sohn, zur Vergebung ihrer Sünden, der Synagoge von Solchat (Alt-Krym) dar, im Jahre 4699 (788 oder 939?)

Die Unterschrift der Nr. 10 ist wiederum von der Hand der Schreiber der Rolle und besagt, daß sie, zwei Brüder, „dieses Buch des Gesetzes in der karaitischen Niederlassung zu Tamatarcha dem großen Tempel ihrer chazarischen Glaubensbrüder dargebracht haben, im Jahre 4700 der Schöpfung". Dieses kann nach der

[1]) Vgl. den Text dieses Epigraphs bei Neubauer, S. 537 f. und dazu Chwolson, S. 68 u. 101, Anm. 2. Die Angabe, daß hier ausdrücklich „eine kleinere Rechnung", im Unterschied von der größeren Weltära, erwähnt werde, beruht übrigens auf einem Misverständnis der gangbaren Abbreviatur לפ"ק d. i. לִפְרַט קָטוֹן, die nur bemerklich macht, daß in der Angabe der Weltjahre die Tausende weggelassen sind.

[2]) Vgl. den Text bei Neubauer, S. 537 und dazu Chwolson, S. 67 f. Uebrigens ist סלע היהודים nicht Mangup, sondern Dschufutkale.

[3]) Vgl. Neubauer, S. 537.

größern Aera als 789 berechnet werden, aber auch nach mindern, da in jenem Jahre, als 940 berechnet, die Chaza noch nicht Muhammedaner waren. Auch ist vor dem 10. Ja hundert von Karaiten noch keine Rede.

Nr. 14: „Dargebracht von unseren Brüdern, den Chaza dem obern Tempel von Alt-Krym im Jahre 1485 der fangenschaft, 4700 der Schöpfung, bezeugt durch die Untersch Davids, des Sohnes des Isaak Sangari", welcher im Ja 740 den Chazarenfürsten zu Dschufutkale bekehrt hatte, dem Datum 789 für die Generation seines Sohnes entspri der Codex selbst ist wol älter [1]).

Nr. 15. Erste Unterschrift: „Elias, Salomons Sohn, dieses von seinem Vater geschriebene Buch dem Stadthaupte Sohn des Jaldugan, des Chazaren verkauft, im Jahre 1494 Gefangenschaft, 4709 der Schöpfung", 798 n. Chr. [2]).

Zweite: „Abraham, Josephs Sohn, hat dieses Buch des setzes der Stadt Kaffa geschenkt am ersten Tage des ersten Mon 4608". Dieses kann nicht nach der größern Rechnung gem sein, als 697, welches vor die Verfertigung der Handschrift f sondern nach der mindern, als 848.

Nr. 25: „Jakob, Sohn des sel. Moses, hat bei seiner kunft in der neuen Burg Mangup dieses von ihm zu Tschabak geschriebene Buch dem Priester Elias verkauft, der es Tempel dieses Ortes dargebracht, in welchem sich die tamyrakis Israeliten und die Erbauer desselben, die Chazaren, niedergela

1) Vgl. den Text bei Neubauer, S. 538 f. und bei Chwolson, S. 4 und über Isaak Sangari's Grabstein den letzteren, S. 43 ff., sowie die Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum Chwols S. 100 ff., auch Munk, S. 546. Uebrigens ist David, Sohn I Sangari's hier schwerlich als Zeuge angeführt; vielmehr heißt es einer Reihe von Segenssprüchen נאם דויד u. s. w., was doch wol sagen will, daß diese Segenssprüche von David, Sohn Isaak Sanga herrühren, wie ja auch in den karäischen Gebetbüchern ein von I Sangari selbst verfaßtes Gebet enthalten ist (Neubauer, S. 5 Auf die Berechnung des Datums hat dies aber keinen Einfluß.

2) Vgl. den Text bei Neubauer, S. 539 und dazu Chwolson, S. Bei diesem Verkauf war jener David, Sohn Isaak Sangari's neben andern Zeuge.



haben, geschehen Mittwoch 12 Kislev, 4669". Dieses kann nur von 939, nach der mindern Aera, gelten, nicht von 788, nach der größern, da der Grabstein Jakobs in Dschufut 958 als sein Todesjahr angibt.

Unbestimmt bleibt Nr. 19: „Dargebracht von Mariam dem Tempel von Kertsch im Jahre 4831 der Schöpfung"; nach der alten Rechnung 920 n. Chr.; doch wahrscheinlicher ist 1071 nach dem Seder Olam, als 920, nach der weniger gebräuchlichen größeren Aera [1]).

Nr. 31: „Abraham, Simcha's Sohn von Sferd, hat diese Handschrift in den Schrein (Cylinder-Kapsel) der obern Synagoge von Kaffa, am Meer, gestellt als Zeichen des Dankes für seine glückliche Heimkehr (aus Persien) im Jahre 4782, unterzeichnet von Pascha, Sohn des sel. R. Jakob, des großen Lehrers" 992 [2]). Dieser Abraham wurde im Jahre 986 von dem Chazarenfürsten David nach Persien geschickt, um dort Bibeln zu kaufen; eine solche war denn auch der vorliegende Codex der Thora [3]), in welchem sich noch folgende, anscheinend frühere, aber vielfach verdächtige Notiz findet:

„Im Jahre 1300 der Gefangenschaft (604), im fünften Jahre des persischen Königs Chosrud (Chosroes II, seit 591; wäre 595; man müßte lesen im 14/15) habe ich Juda Sohn, des [Moses] Nakdan (Moses Ben Nakdan Nr. 81), Sohnes des Juda Gibbor vom Stamme Naphtali, diese Handschrift des Pentateuchs corrigirt in meiner Vaterstadt Schumachi (Schamachi am Kur). Sie gehörte dem Chaber Mordechai Simeons Sohne, welcher die Chabrût (die Mischna und den Talmud aus Babylon) angenommen hatte." Dieser Juda berichtete auch, er gehöre zu dem Geschlecht Sillem des Stammes Naphtali, welches mit König Hosea nebst den Stämmen Simeon und Dan und einigen Geschlech-

[1]) Vgl. Chwolson, S. 53, welcher zeigt, daß das Datum nach der älteren, längeren Weltära berechnet werden muß, weil nach Epigr. 38 zu Cod. Nr. 72 der Gemahl dieser Mirjam Chanûka ben Schemarja i. J. 929 n. Chr. diesen Codex verkauft hat.

[2]) Vgl. Chwolson, S, 57.

[3]) Näheres bei Chwolson, S. 53 ff.



tern der andern Stämme Israels von Salmaneser nach Cha
Chabul, Herat und Gozan verpflanzt worden sei, wohin zuvor
neser Exulanten von Ruben, Gad und Halbmanasse geführt h
Von dort hätten sie sich nach dem ganzen Morgenland bis zu
סִרִנִים zerstreut. Die Juden in der Krim nennt er dann N
kommen der Geschlechter Israels nnd Juda's, der Exulanten J
salems, die unter Führung Gedalja's, des Sohnes des Kö
Ahas zum Entsatz Samariens ausgezogen, aber von Salma
schon vor Eroberung Samariens gefangen genommen, un
die Städte Mediens geschickt worden seien. Zum Lohn fü
Hülfe, welche sie mit den Medern Kambyses gegen die Scy
königin Talmîrâ (Tomyris) geleistet, habe dieser ihnen (und
Medern) das Scythenland überlassen, und sie hätten sich in Körs
Solchat und Onchat, welche beiden Orte sie Kerîm nannten
Sela ha Jehudim (Dschufutkale) und in Sefarad (d. i. Ke
niedergelassen [1]).

Nr. 45 gedenkt einer Flucht nach Abchasien vor den Tart
also wol im 13. Jahrhundert.

III.

Die übrigen Handschriften, welche auch Bücher der frühern
spätern Propheten und der Hagiographen enthalten für
Privatgebrauch, sind in Buchform, in Fol., 4° ode
geschrieben und an Varianten ergiebiger [2]).

Die älteste scheint Nr. 72 zu sein, welche Bruchstück
Psalmen (von 145, 5 an) Hiobs (bis 5, 3) und der Klage
enthält mit getrennten Versen, Vocalisation und
sora in schöner Schrift, vor dem Jahr 929, in welchem
geschenkt worden nach folgender Unterschrift: „Ich Osaana,
Michaels, habe dieses Buch, welches die ganze heilige Schrift
hält, von Chanuka, Schemarja's Sohne, gekauft in der Gem

1) Vgl. den Originaltext bei Chwolson, S. 124 und gegen die Z
an der Echtheit der Urkunde, S. 61 ff.

2) Man findet eine Anzahl dieser Varianten von Neubauer, S
und besonders von v. Muralt bei Heidenheim 1865, S. 18
1867, S. 350 f. mitgetheilt. Eine der interessantesten ist in cod
die Lesart הָאָרוֹן st. הארץ in Richt. 18, 30.

von Matarcha und es dem Tempel von Solchat geschenkt, als wir von unserm Geburtsort Gagra (in Abchasien) ankamen, 1241 der seleucidischen Aera, (4)689 der Schöpfung." — In den wenigen Bruchstücken, die von dieser Bibel übrig geblieben, finden sich sehr viele **Varianten**: Ps. 145, 6 וּגְדוּלָּתְךָ wie das Keri, LXX und Theodotion, V. 8. וּגְדָל wie das Keri; 147, 19. דְּבָרָיו wie das Keri, ebenso 148, 2 צְבָאָיו; Hiob 2, 10 אַתְּ, wie Nr. 81 u. 89 und Merx [1]).

Nr. 51 **mit Punkten und der Vocalisation von Tiberias** enthält Bruchstücke der hinteren Propheten nebst Akrostichen des Abschreibers, der zwischen dem Kur und Rion gewohnt, gekauft von Isaak, Sohn Thebaks im Jahre 1544 (was, da die folgende Notiz viel früher ist, nicht 1232 n. Chr. sein kann, nach der seleucidischen Aera, sondern die der Gefangenschaft = 848). Am Ende Ezechiels steht: „Otrascha, Gattin Ismaels, Tochter des Mordechai hat diese Handschrift der Synagoge von **Sarkel** (Chazarenstadt am Don) gegeben am 4. Tischri (4)646". 775 oder 886 n. Chr. Am Ende des Malachias steht in persischer Sprache, aber mit hebräischer Schrift eine Notiz aus Atchik-Basch-Krym vom Jahre 1700 des Exils und 1316 Sel. = 1004, und am Ende des Zacharias: Gegeben von den **karaitischen** Brüdern Kyrklar, die aus Sarkel nach Kyrk Yoard (40 Plätze) geschickt worden im Jahre 5156," 1396 [2]). Man findet hier Jes. 30, 32 בָּם wie im Keri, in Nr. 99, V. 33 הִרְחִיב wie Nr. 59 und 99, ferner הַרְבֵּה, 31, 3 עָזוּר (עזר Nr. 59), 5. פָּסֹחַ wie 59; 33, 1 לֹא בָגְדוּ בוֹ wie dieselben.

Nr. 55. Bruchstücke des Pentateuchs mit Vocalen: „Die Abschrift dieses Buchs ist vollendet worden in der großen Stadt Anapa im Jahr 1200 Sel." 888.

Nr. 59. Die hinteren Propheten, mit der Vocalisation des Ben-Kicha, gehörte einst dem Nathanael, Tikwa's Sohne, von den **Schriftgelehrten aus Tiberias** im Jahre 1233 Sel. = 921; in den Lesarten meist mit Nr. 51 übereinstimmend.

---

1) Vgl. **Chwolson**, S. 53.

2) Vgl. über diese Epigraphen **Chwolson**, S. 29, bes. Anm. 2 u. S. 53. Statt des 4. Tischri nennt er den dritten; die Sprache des Epigraphs am Ende Maleachi's ist nach ihm „gewiß nicht" persisch; ihr Charakter ist noch unbekannt.

Nr. 89. Die ersten und zweiten Propheten mit später hin
gefügter (?) Vocalisation, hat die Unterschrift: „Osanna (Osa
S. Nr. 72), Bewohner von Onchat in der Gemeinde der Chaza
Sohn Samuels des berühmten Parnas (Hauptes) von Matarcha,
dieses Buch dem Gotteshause der Hebräer in der Burg wegen
Wohlthaten (?) seines einzigen Sohnes Mordechai dargebracht
Jahre 1245 Sel.“ (933 n. Chr. aber früher geschrieben). Jos. 21
בֵּית שָׁן wie Nr. 116 u. 146; die LXX haben Ἰεβαθά statt רמון
V. 27 גּוֹלָן wie Keri statt גָּלוֹן, V. 36 u. 37 mehrere Zusätze
Nr. 86, 116 und 119, V. 28 רָאמָה mit 86 statt רָמוֹת u.

Nr. 80. Bruchstücke der ersten Propheten, die Vocalisation B
Naphthali's hinzugefügt (?), so wie die Masora und zwar
kleinerer Schrift, welche auch des Ben-Ascher als des Hau
der Masorenschule Palästina's gedenkt; 115 Blätter ders
Handschrift, die später gefunden wurden, bieten am Ende der B
der Könige die Notiz: „Nehemias, Sohn des R. Sanda Ador
hat von den Brüdern Moses und Tobias, Söhnen des Elias,
Hauptes von . . . . . (?) von Konstantinopel dieses Buch ge
i. J. 4698 der Schöpfung“, 938 n. Chr. Die Hands
muß frühern Datums sein als der Verkauf derselben.

Nr. 86. Gen. bis Josua, mit Vocalen des Ben-As
(siehe Nr. 80) und der Unterschrift: „Ich Joseph, Sohn
berühmten R. Moses von Taman, habe nach meiner Ankunf
der Burg der Juden nach dem Tode meines Bruders, des g
R. Jakob (nach 939, siehe Nr. 25) dieses Buch des Ge
für den R. Isaak Ulu-Atâ corrigirt vom Mittwoch 21. N
bis zum 4. Pfingsttage 4719 der Schöpfung“ 959 [1]).

Diese Correcturen einer frühern Vocalisation sind auch
wähnt in Nr. 79, dem Variantenverzeichnisse der oben (Nr
und 86) genannten Ben-Ascher und Ben-Naphthal
Josua und zu den Richtern mit folgender Notiz: „Die
Jerusalem Gesandten brachten uns aus Zion die Lehre
Rabbinen, die von ihren Vätern als den Lehrern des zw
Tempels, wie sie es bezeugen, unter dem Einflusse des hei
Geistes war zusammengestellt worden. Diese Lehre haben

[1]) Vgl. Chwolson, S. 69.

ein Theil der Gefangenen aus Jerusalem, Bewohner von Sferd, Onchat, Solchat und Kaffa, 200 Familien stark für uns und unsere Nachkommen i. J. (4)717 der Schöpfung (957) angenommen, wie in einer Urkunde zu ewigem Angedenken ist aufgezeichnet worden. Diese selben zu uns gesandten Gelehrten haben zu gleicher Zeit in unsere heiligen Bücher die Punkte und Accente eingetragen, wie sie durch die Arbeiten der Schriftgelehrten von Jerusalem sind verbessert worden, denen Gott seine Gnade verleihen möge. Ich der Lehrer Beracha Politi [1]) habe das in diesem Buche geschrieben zum Angedenken; denn ein großer Theil unserer Brüder hält sich ausschließlich an die Bücher der heiligen Schrift, wie es unsere Väter gesegneten Gedächtnisses gethan, die das Licht und die Lehre der Rabbinen nicht zu sehen bekommen haben, und diese Brüder werfen uns vor, wir haben uns von ihnen abgesondert". Das ist die Urkunde des Ursprungs der Karaiten oder der Protestanten gegen den von Elisa und Ephraim [2]) eingeführten Talmud.

Nr. 81. Bruchstücke der Chronik und des Psalters mit älterer assyrischer [3]) und neuer (palästinischer) Punctation; jene ist die des Moses-Ben-Naftan oder vielmehr des Naftan (Nr. 31), diese die der obigen zwei aus Palästina gesandten, des R. Moses um 912 (Nr. 52), des Ben-Micha aus Tiberias um 921 (Nr. 59), des Ben-Ascher und Ben-Naphthali (Nr. 79, 80, 86). Daß die jerusalemischen Schriftgelehrten, die mit der

[1]) Dies „Politi" ist wol nicht Name, sondern verstümmelt aus „der ..... politaner".

[2]) Vgl. über diese jerusalemischen Emissäre Chwolson, S. 41 f. Die Handschr. Nr. 79 scheint dieselbe zu sein, welche früher als Nr. 5 der Odessaer Sammlung angehörte. Wenigstens stimmt obiges Epigraph mit dem überein, welches schon Pinner Prospectus der der Odessaer Gesellschaft f. Gesch. u. Altert. gehörenden ältesten hebr. u. rabbin. Manuscripte 1845, S. 64 u. Abrah. Geiger, Urschrift u. Uebersetzung der Bibel, S. 168 Anm. mitgetheilt haben.

[3]) Diese durch Pinners Prospect bekannt gewordene Punctation ist am eingehendsten von S. Pinsker — Einleitung in das babylonisch-hebräische Punctationssystem (Wien 1863) — untersucht und beleuchtet worden. Außer dem Cod. 81 kommt dieselbe auch in den Codd. 133. 134. 140 vor, wie Herr D. v. Muralt bei Heidenheim 1867, S. 350 berichtet, wo auch noch andere Varianten aus diesem Cod. angeführt sind.

rabbinischen Lehr- und Vocalüberlieferung nach der Krym gesandt worden, dort die frühere Punctation durch eine andere ersetzten, wie am Schlusse der Chronik bezeugt: „Ich Elisa, aus Jerusalem gesandt, Sohn des R. Aaron, habe die Punkte und Accente in Chronikbuch zu setzen beendet am Neumonde des Monats Marcheschwan (October) des J. 888 nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) und werde mit Gottes Hülfe anfangen den übrigen Büchern die Accente zu setzen", 968. Die Punctation Nakdans findet sich auch noch in einer Bibel vom Jahre 91 aus der Synagoge von Dschufutkale in der Krym, jetzt in Odessa, über welche anderswo berichtet worden ist, so daß wir darauf verweisen können; umsomehr da bei der kurzen, uns zugemessenen Zeit (4—5 Stunden täglich) und der verblichenen, zum Theil ausgekratzten Tinte, mit welcher die ältere Vocalisation eingetragen war, und da wir unser Augenmerk besonders auf Eruirung der Varianten richteten, wir uns auf das verlassen mußten, was der kundige karaitische Sammler Firkowitsch darüber berichtet hat: Ps. 59, giebt 81 wie 89 und LXX עֻזִּי statt עֻזּוֹ. Das System des R. Moscheh, Sohn des R. Mochi, des R. Pinehas, des R. Chabib, R. Jonathan wird auch in den Pentateuch-Fragmenten Nr. 54 erklärt.

Die Varianten dieser und der andern Handschriften, soweit wir sie haben aufzeichnen können, möchten wir in einer kritischen Ausgabe des Alten Testamentes mittheilen, in welcher auch die wichtigsten Emendationen, besonders nach der LXX angemerkt, sowie Vermuthungen der neuesten Kritik über die verschiedenen Bestandtheile der einzelnen Bücher durch besondern Druck hervorgehoben würden.

Das Jahr 957 wird auch angegeben in Nr. 110. Bruchstücke des Pentateuchs und der Hagiographen mit Vocalen, ohne Masora und mit der Unterschrift: „Ich Noah habe diese Abschrift der heiligen Bücher gekauft i. J. 4798 der Schöpfung, 81 Jahre nach der Annahme der rabbinischen Lehre" 1038 [1]).

Nr. 57. Bruchstücke des Pentateuchs mit Vocalisation, von dem Chazaren Schomalan zu Kaffa gekauft i. J. (4)726 der Schöpfung", 966.

---

[1]) Vgl. Chwolson, S. 42.

Nr. 78. Aehnliche Fragmente mit der Unterschrift: „Ich Abraham, Simchi's Sohn, (Nr. 31 von 992) habe diese 52 Paraschen des Gesetzes von R. Ephraim gekauft, der aus Jerusalem gesandt worden, und habe sie meinem Schwiegersohne Noah, Buqiq's Sohne dem Chazarenfürsten gegeben i. J. 1281 der Seleuciden", 969 [1]).

Nr. 93. Masoretische Bruchstücke des Pentateuchs ohne Vocale mit der Unterschrift: „Ich Josua, Sohn des Lehrers R. Berachia, habe dieses Buch des Gesetzes dem Herrn Chamo (חמו), dem Sohne des Chazaren Jaldugan, in der Stadt Sferd verkauft am Montag 5. Tischri 4742", 982.

Nr. 92. Bruchstücke der hintern Propheten mit Vocalen und Masora und der Unterschrift: „Ich Abraham, Sohn des R. Moses des Leviten, ein Chaber (Nr. 31) und Rabbine habe dieses Buch gekauft für unsern Fürsten Gedaliah in der Stadt Sferd von R. Ephraim, dem Lehrer aus Jerusalem, als wir dort waren vom Lande unsrer Verbannung aus i. J. 4752 der Schöpfung", 992.

Nr. 52. Die hinteren Propheten mit später hinzugefügten Vocalen und der Unterschrift: „Ich Zedaka, Sohn Schimrons, des Sohnes R. Mochi's, des Sohnes R. Mosche des Schriftgelehrten, des R. Mochi von Tiberias (siehe Nr. 59 von 888), habe dieses Prophetenbuch mit Punkten, Accenten und der Masora des R. Moscheh, meines Ahnen, dem R. Moscheh Chadschi, dem Sohne Jakobs aus der Krym verkauft zu Hebron am 1. Wochentage 2. Marcheschwan (4)762 der Schöpfung 1002 n. Chr.", was den R. Mosche um 912 und Mochi 882 annehmen läßt [2]).

Nr. 107. Masoretische Tafel ohne Vocale mit dem Datum: „Mittwoch 11. Ab 4770 der Schöpfung ist dieses Buch dem jungen David, Juda's Sohne, in Kaffa dargebracht worden", 1010.

Nr. 111. Bruchstücke des Pentateuchs mit der Masora und der Notiz: „Dieser Pentateuch ist geschrieben worden nach den Regeln מירה שמור. Das ist das Verdienst des R. Nathanael, Sohn des R. Brachi Chaber (Nr. 31), Sohnes Chalfons des Chaber im großen Synedrium zu Jerusalem, des Sohnes des R. Isaak i. J. 4848 der Schöpfung", 1088.

[1]) Vgl. Chwolson, S. 53 f.
[2]) Vgl. Chwolson, S. 69.



Nr 87. Bruchstücke des Pentateuchs mit Vocalen von erst Hand und der Unterschrift: „Ich Joseph Timophiti habe dies Buch 4869 gekauft", 1109.

Nr. 88. Masoretische Anmerkungen der Karaiten, Ueberbleibs einer ganzen Bibel nach der folgenden Unterschrift: „Diese vol ständige schöngebundene Bibel ist von mir Daniel, Sohn des N thanael von Constantinopel, zu Trapezunt gekauft und der Gemein im Guriel dargebracht worden i. J. 1500 der Contracte", 118

Nr. 67. Bruchstück des Malachias mit Vocalen und Maso und der Notiz: „Nathan, Sohn des R. Eliamar hat diese letzt Propheten gekauft i. J. 5012 der Schöpfung", 1252.

Sollte nun aber der zum Theil neuen Varianten und d vielen merkwürdigen historischen Angaben ungeachtet, die unter si sowie mit den Grabschriften und der übrigen Geschichte übereinstimm (mit Ausnahme der Notiz Nr. 31 die auch nicht von einem Zeitgenoss herrührt), — sollte nun alles das nur auf Täuschung beruhen

Dagegen streitet jedoch: 1) das Alter, 2) die verschiedene B schaffenheit und der zum Theil zerstörte Zustand des Material 3) die Verschiedenheit und Manigfaltigkeit der Schrift sow als der Tinte, — Sachen, die, so wenig als das Edelgrün d Bronze, sich nachmachen lassen. Wer darin einem alten Kenner vo Handschriften keinen Glauben schenken will, möge selber nach St. Peter burg gehn und sich überzeugen, wie der Verfasser es gethan hat.

2.

Schlußbemerkungen.

Von

D. E. Riehm.

Die von Herrn Dr. v. Muralt gegebenen Berechnungen de Zeitdaten beruhen auf der ursprünglich von Firkowitsch her rührenden, aber erst von Chwolson (a. a. O., S. 27—80 solider begründeten Fixirung der verschiedenen Aeren, welche i den Epigraphen der Handschriften und in den alten jüdischen Grab

inschriften angewendet sind, die Firkowitsch theils im Original, theils in Papierabdrücken, theilweise auch in bloßen Abschriften aus der Krim, besonders vom Friedhof in Dschufutkale (d. i. Judenburg, das סֶלַע הַיְּהוּדִים der Epigraphen) nach Petersburg gebracht, und von denen Chwolson die interessantesten in vorzüglichen Facsimile's veröffentlicht hat. Auf den Grabsteinen kommen drei verschiedene Aeren vor: die erste לגלותנו (= unserer Gefangenschaft), die zweite ליצירה (= der Schöpfung), die dritte למטרכיי (nach der Aera der Matarchier d. i. der Juden aus Tamatarcha, dem heutigen Taman in der Nähe des alten Phanagoria). Letztere ist auch eine Schöpfungsära, und zwar nach Grabstein V, wo das Jahr (4)536 der Schöpfung dem Jahr (4)385 dieser Aera entspricht, eine um 151 Jahre kürzere, als die zweite. Der Anfang der Exilsära aber fällt nach Grabstein II u. XII auf das Jahr 3215 oder 3216 der längeren Weltära (vgl. Chwolson, S. 28). Fraglich ist nun, nach welcher Gefangenschaft datirt ist, und in welchem Verhältnis die beiden Schöpfungsären zu der heute bei den Juden gebräuchlichen Weltära, der des Seder Olam, stehen.

Auf Grund der noch sehr spärlichen Mittheilungen Neubauers hatte Munk (a. a. O., S. 546) die Vermuthung ausgesprochen, die Exilsära sei, gemäß einer auch sonst von den Juden gebrauchten Aera, nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, also von 69 n. Chr. zu datiren. Dann würde keine der beiden Weltären der des Seder Olam entsprechen, und die Grabsteine und Handschriftenepigraphe wären theils um 765, theils um 614 Jahre jünger, als Firkowitsch, Chwolson und v. Muralt annehmen. Indessen kann, seit das urkundliche Material vollständiger vorliegt, diese Vermuthung nicht mehr ernstlich aufrecht erhalten werden (vgl. Chwolson, S. 32 ff.).

Eher könnte die Exilsära mit dem Anfang des babylonischen Exils beginnen. Zu dieser Annahme ist de Vogüé (a. a. O., S. 173 ff.) geneigt. Er nimmt an, sie datire von 545 v. Chr. (statt 586). Dann wäre die längere Weltära die mit 3761 v. Chr. beginnende des Seder Olam, und die matarchische datirte von 3609 v. Chr. [1]). Die Grabsteine und Handschriftenepigraphe

[1]) De Vogüé hat die letztere aus Versehen um 151 Jahre länger gemacht, statt sie um ebenso viel zu verkürzen.



aber wären 151 Jahre tiefer herabzusetzen, als Firkowitsch, Chwo
und v. Muralt annehmen, wenigstens alle die, deren Weltära
letzteren nicht nach der matarchischen Aera d. h. der des S
Olam berechnet haben. Was besonders geneigt machen kann, d
Ansicht zuzustimmen, ist folgendes: 1) Wenn einfach nach
Schöpfung datirt wird, so liegt es am nächsten an die jüd
Weltära zu denken, die man bis zur Entdeckung der in
stehenden Urkunden allein als eine wirklich im Gebra
stehende gekannt hat [1]. 2) Auf einer großen Anzahl von G
steinen und Handschriftepigraphen finden sich Datirungen nach
Schöpfung (ohne nähere Bezeichnung der Aera), die nach der
wöhnlichen jüdischen Weltära berechnet werden müssen;
darunter sind auch mehrere, in welchen ohne Künsteleien die Jah
zahl einfach angegeben wird, und zwar ohne Beifügung der Wo
und Monatstage (so daß die Kennzeichen fehlen, an we
Firkowitsch und Chwolson sonst den Gebrauch der heutigen W
ära erkennen wollen); vgl. Chwolson a. a. O., S. 67ff.
S. 70f. Man muß daher zunächst versuchen, auch die übr
den letzteren gleichartigen Angaben des Schöpfungsjahres nach
gewöhnlichen Weltära zu berechnen. 3) De Vogüé, der M

[1] Zeitrechnungen nach der Schöpfung sind schon ziemlich früh ang
worden, wofür Eupolemos (zwischen 140 u. 100 v. Chr.), Philo
sephus u. das 4. Buch Esra (arab. Text) Zeugen sind. Aber
anderes ist der Gebrauch einer Weltära im allgemeineren Verkehr.
dieser, und zwar der Gebrauch der gewöhnlichen, jüdischen Weltära
aber weiter zurück, als man bis vor kurzem angenommen hat. Chwo
(a. a. O., S. 46 f.) hat bewiesen, daß er schon der späteren talmud
Periode angehört. — Nach herrschender Annahme soll aber doch erst
Hillel ha Nasi, der Feststeller der jüdischen Kalenderordnung,
die Mitte des 4. Jahrhunderts die Weltära so berechnet haben, da
Anfang auf 3761 v. Chr. festgestellt wurde. Dazu würde nicht stimmen
die mit diesem Jahr beginnende Weltära nach de Vogüé schon 240 n.
auf dem Grabstein Nr. 2 angewendet wäre. Ich weiß aber nicht, o
Annahme wirklich begründet ist. Eine der von Chwolson angefü
Talmudstellen enthält einen Rabbinenausspruch, der noch 2 Jahrzehnte
der Mitte des 4. Jahrhunderts ergangen sein soll. Und die wicht
chronologischen Bestimmungen, auf welchen die Ansetzung des Schöpfu
jahrs auf 3761 v. Chr. beruht, rühren jedenfalls schon von Rabbi
(im 2. Jahrhundert n. Chr.) her (vgl. Chwolson, S. 73).

auf dem Gebiet der semitischen Paläographie, erklärt, der paläographische Charakter der drei ältesten Grabinschriften, die Chwolson in die Jahre 6, 30 u. 89 n. Chr. setzt, während sie nach der obigen Bestimmung der Aeren den Jahren 157, 181 u. 240 n. Chr. angehören würden, entspreche mehr den letzteren als den ersteren Daten (vgl. a. a. O., S. 173f./175. 177). 4) Die Exilsära der Juden in der Krim würde dann nicht ganz singulär dastehen, sondern hätte sogar einen biblischen Anhalt; denn bekanntlich datirt auch Ezechiel in 33, 21 u. 40, 1 לגלותנו d. h. nach 1, 3 nach der Wegführung des Königs Jojachin (597 v. Chr.). Endlich 5) gesteht auch Chwolson zu, daß, wenn man sich nur an die Grabinschriften halte, dagegen die Daten der Handschriftepigraphen (deren Authenticität mehr dem Zweifel unterliegt, bei Seite lasse, die obige Combination nicht unmöglich sei (vgl. S. 39). — Freilich bliebe, auch wenn man von den Epigraphen absieht, doch immer ein Bedenken. Bei den Combinationen de Vogüé's sind zwei verschiedene Berechnungen der Zeit zwischen der Erbauung und der Zerstörung des zweiten Tempels 516 v. Chr. — 70 resp. 69 n. Chr.) angewendet. Wird nämlich als Jahr der Schöpfung 3761 v. Chr. angenommen, so wird jene Periode mit dem Seder Olam, der darin der Berechnung Rabbi Jôse's (im 2. Jahrhundert n. Chr.) folgt (vgl. Chwolson S. 73), nur zu 420 Jahren berechnet, wogegen bei Ansetzung des Anfangs der babylonischen Gefangenschaft auf 545 v. Chr. für denselben Zeitraum von de Vogüé nach richtiger Berechnung 585, oder vielmehr nach annähernd richtiger Berechnung 544 Jahre angenommen sind. Dies ist freilich keine entscheidende Instanz. Der Ansatz mußte für die Schöpfungsära und die Exilsära ein verschiedener sein. Denn in der mit 3761 v. Chr. beginnenden Schöpfungsära fällt der Anfang des babylonischen Exils auf 3338, was wegen der erwähnten Verkürzung der Periode, in welcher der zweite Tempel bestand, dem Jahr 421 v. Chr. entspräche; und der Anfang von Ezechiels Exilsära fiele auf 3327 der Schöpfung oder 432 v. Chr. [1]). Nach Grabstein II, wo das Jahr 785 des

[1]) Wie nach Chwolson, S. 73 auch ein gelehrter Pentateuchschreiber aus Aegypten um 1010 n. Chr. das letztere Datum auf 434 v. Chr. berechnet hat.



Exils dem Jahr 4000 der Schöpfung entspricht, und nach Grab
XII aber fällt, wie oben bemerkt, der Anfang des Exils,
welchem die Juden in der Krim rechnen, in das Weltjahr 3
Somit müßte in der Exilsära die bezeichnete Periode in der
anders berechnet sein, als in der Schöpfungsära, und zwar
zu 420, sondern zu 544 Jahren. Solche abweichende und
nähernd richtige Berechnung derselben in der Exilsära ist
auch möglich, wenn man voraussetzen darf, daß die Exulanten
sehr früh begonnen, oder etwa seit Ezechiels Zeiten fortgese
haben, die Jahre nach dem Anfang des Exils zu zählen.
mußte die Dauer jener Periode in der Exilsära richtig
wenigstens nahezu richtig (eine Verkürzung um 41 oder 52
war immerhin möglich) angesetzt werden, wogegen in der
auf Berechnung beruhenden, anderswo entstandenen, von
Exulanten, deren Nachkommen die Juden in der Krim sind,
später angenommenen und neben ihrer Exilsära gebrauchten
ära jene Periode um 165 Jahre zu kurz berechnet sein k
Die Möglichkeit, daß der Gebrauch der Exilsära so weit z
reicht, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können.
— und dies ist das Bedenken gegen die Combinationen de Vogüé
die Juden in der Krim halten sich für Exulanten des Z
stämmereichs [1]). Wie sollen da gerade sie dazu geko
sein, ihr Exil nach dem Anfang des babylonischen Exils zu da

[1]) Freilich kann man zweifeln, ob diese Meinung Grund hat. Wi
reicht ihre historische Beglaubigung zurück? Darüber gibt Chw
(S. 72) keinen Aufschluß. In der alten Urkunde des Morgenl
Jehûda, Sohn des Mose, des Punctators, die er S. 59 f. in
setzung und S. 124 im Original mittheilt, und die nach ihm au
Jahr 604 n. Chr. herrührt, sind die Juden in der Krim vielme
Nachkommen der Verbannten aus Jerusalem, die freilich
Salmanassar kurz vor Zerstörung Samariens in die Städte M
geführt haben soll, bezeichnet; und in den Zusätzen, die Abraha
Simcha um 986 n. Chr. gemacht hat, sind die Juden in Matar
Unterschied von den übrigen Juden in der Krim, als Verbannt
Jerusalem, welche Titus weggeführt hat, bezeichnet. Dies
nicht dafür zu sprechen, daß jene Meinung der Juden in der Kr
seien Exulanten des Zehnstämmereichs, sehr weit zurückreicht. U
diesem Falle würde allerdings das obige Bedenken wegfallen.

und zwar so frühzeitig, daß ihre Chronologie der richtigen sehr viel näher bleiben konnte, als die der übrigen Juden?

Vielleicht ist auf dieses Bedenken kein besondres Gewicht zu legen. Aber de Vogüé gibt selbst zu: sobald man die Handschriftenepigraphe mit berücksichtige, stelle sich die Sachlage anders dar, und man werde vielmehr zu den Resultaten Chwolsons geführt. Wie vorsichtig man nun auch immer sein muß in Bezug auf die Unterschriften in hebräischen Handschriften, so müssen doch die Daten der Epigraphen in unserm Fall bei der Untersüchung einer rein chronologischen Frage, die unmittelbar über die Authenticität oder Nichtauthenticität der Epigraphen gar nicht entscheidet, ebenfalls mit in Betracht kommen. Mit ihrer Hülfe sind nun Firkowitsch und Chwolson, an welche H. Dr. v. Muralt sich anschließt, zu folgenden Ergebnissen gekommen: Die Exilsära datirt von 696 v. Chr., in welches Jahr die Gefangenführung der zehn Stämme durch die Assyrer falle; die matarchische Aera ist die noch jetzt übliche Weltära des Seder Olam, mit 3761 oder 3760 v. Chr. beginnend; die andere Schöpfungsära aber sei eine ältere, in der Krim gebrauchte, um 151 Jahre längere, also mit 3912 oder 3911 v. Chr. beginnende Weltära.

So groß auch meine Zweifel gegen diese Ergebnisse gewesen sind, so habe ich mich doch nach mehrmals wiederholter Prüfung der Beweisführung Chwolsons davon überzeugt, daß die urkundlichen Daten in der That zur Anerkennung derselben nöthigen. Ich will dies hier in möglichster Kürze nachweisen, indem ich alle Beweise Chwolsons, gegen die gegründete Bedenken erhoben werden können, bei Seite lasse. Es unterliegt zunächst keinem Zweifel, daß die Juden in Matarcha und zwei Nachbargemeinden im 9. und 10. Jahrhundert die noch heute übliche Weltära gebraucht haben. Den Beweis führt Chwolson S. 51—55 überzeugend aus Epigr. 13 vgl. mit Epigr. 26 und aus letzterem Epigr. vgl. mit Grabstein XVII, ferner aus Epigr. 38 zu Cod. Nr. 72 und aus einer von Abraham ben Simcha um 986 n. Chr. geschriebenen Urkunde. — Ich habe mich nun gefragt, ob man hinreichend sicheren Grund hat, von dieser Weltära eine andere, um 151 Jahre längere zu unterscheiden. Die Daten, welche nach letzterer berechnet werden, sind von denen, in welchen

anerkanntermaßen die heutige Weltära gebraucht ist, in der
nur durch Einfachheit (keine künstliche Angabe der Jahreszahl)
mindere Genauigkeit (keine Beifügung der Wochen- und Mo
tage) verschieden; und diese Verschiedenheit könnte theils in
höheren Alter, theils darin begründet sein, daß auf die betref
Grabschriften und Handschriftepigraphen weniger Sorgfalt un
lehrte Kunstfertigkeit verwendet worden ist. Ja manche Dat
welchen auch nach Chwolson die heutige Weltära gebrauc
sind — wie oben schon bemerkt ist — denen in jeder Bez
gleich, für welche die Anwendung jener älteren Weltära ge
wird. Dazu kommt, daß der Anfang des assyrischen Exi
das Jahr 3215 der letzteren fallen soll, daß derselbe abe
nach dem Seder Olam bald nach 3206 der heutigen Weltär
Jahr der Zerstörung Samaria's fällt. Endlich veranlaßt a
Art, wie sowol im Epigr. 26, als in der Urkunde Abraha
Simcha's die heutige Weltära als die in Matarcha gebrauc
zeichnet ist, zunächst durchaus nicht an eine andere We
als Gegensatz zu denken; es könnte auch überhaupt die W
im Unterschied von der sonst in der Krim üblicheren E
oder auch im Unterschied von der öfter gebrachten Seleuci
als die in Matarcha gebrauchte Aera bezeichnet sein.
stützt sich nun die trotzdem gemachte Unterscheidung von zw
schiedenen Weltären? Der Grabstein V, nach welchem eine
Esther, Tochter Salomo's, im Jahre (4) 536 der We
(4) 385 למטרכיי gestorben sein soll, würde allerdings sch
sich allein das Vorhandensein einer von der matarchischen, d.
heutigen verschiedenen, 151 Jahre längeren Weltära be
Aber der Akademiker Kunik hat zu beweisen gesucht, daß di
Zeile der Grabschrift, welche die Angabe der matarchischen
enthält, später von anderer Hand eingemeißelt sei. Und wen
auch Chwolson S. 17 ff. seine aus dem verschiedenen Ch
einiger Buchstaben entnommenen Argumente genügend widerl
haben scheint, so hat es doch immer etwas auffälliges, daß
hier — und sonst in keiner Grabschrift und in keinem Hands
epigraph eine solche Umrechnung der älteren längeren Weltä
die kürzere matarchische vorkommt, und daß auch allein hi

letztere schlechtweg durch den Ausdruck למטדכיי bezeichnet ist. So glaubte ich von diesem Grabstein zunächst absehen zu müssen [1]).

Was mich aber von der Nothwendigkeit überzeugt hat, mit Chwolson zwei verschiedene Weltären zu unterscheiden, das sind die Folgerungen, welche aus den nach dem Exil gemachten Daten, wo dieselben neben Daten, die nach andern Aeren gemacht sind, vorkommen, gezogen werden müssen. Die Epigr. 79 zu Cod. Nr. 51 und 88 zu Cod. Nr. 59, wo nach Firkowitsch die Exilsära neben der Seleucidenära vorkommen soll, und worauf er seine Berechnung der verschiedenen Aeren vorzugsweise gestützt hat, müssen hier freilich außer Betracht bleiben. Denn Chwolson hat S. 29 ff. mit rühmlicher Unbefangenheit gezeigt, daß diese Angaben äußerst zweifelhaft sind. Aber wir wissen aus den Grabschriften II u. XII und aus den Epigrr. 2 zu Cod. Nr. 6, 8 zu Cod. Nr. 14 und 9 zu Cod. Nr. 15, in welchen die Exilsära neben einer Weltära vorkommt, daß der Beginn des Exils in das Jahr 3215 oder 3216 dieser Weltära fällt. Aus dem Epigr. 10 zu Cod. Nr. 2 (Chwolson, S. 71), aus der Urkunde Abraham ben Simcha's (Chwolson, S. 54), und aus dem Epigr. 5 zu Cod. Nr. 8 vgl. mit den Grabsteine des Käufers und der Väter zweier Zeugen des Kaufes der betreffenden Pentateuchrolle (Chwolson, S. 67 f.) ergibt sich aber unzweifelhaft, daß der Anfang der Exilsära mit dem Jahr 3064 der gewöhnlichen, matarchischen Weltära zusammenfällt. In den obigen Urkunden müssen wir somit eine andere, um 151 Jahre längere, also nicht mit 3760 (61) v. Chr., sondern mit 3911 (12) v. Chr., beginnende Weltära vor uns haben. Denn in verschiedenen Berechnungen des Verhältnisses der Exilsära zu ein und derselben Weltära kann diese Differenz ihren Grund nicht haben, weil es sich ja hier überhaupt nicht um solche Berechnungen, sondern um im Gebrauch stehende, im Leben angewendete

[1]) Noch zweifelhafter erschienen mir aus Gründen, die ich hier nicht weiter erörtern will, die von Chwolson S. 43 ff. aus dem Epigr. 8 zu Cod. Nr. 14 und Epigr. 9 zu Cod. Nr. 15, vgl. mit dem Grabstein Isaak Sangari's und S. 58 aus Epigr. 38 zu Cod. Nr. 72, vgl. mit Epigr. 34 zu Cod. Nr. 19 für das Vorhandensein einer älteren, um 151 Jahre längeren Weltära geführten Beweise.



Aeren handelt, deren Verhältnis nothwendig ein feststehendes,
gemein angenommenes sein mußte. Der Beginn des Exils
dann auf das Jahr 3760 weniger 3064 (nach heutiger We
oder 3911 weniger 3215 (nach der älteren Weltära) d. h.
v. Chr. angesetzt werden [1]). Und dies wird auch durch eine
vor Abraham ben Simcha abgeschriebene ältere Urkunde des Ma
länders Juda, Sohn Mose's, des Punctators, bestätigt, in w
das Exilsjahr 1300 mit dem 5. Regierungsjahr des 591
592 n. Chr. auf den Thron gelangten Königs Chosroes II. gleich
ist. Darnach fiele der Beginn des Exils auf das Jahr 704 v.
die Differenz gegenüber dem sich sonst ergebenden Jahr 696 v.
aber erscheint unerheblich (vgl. Chwolson, S. 59—66).

Auch unter einander stehen die Ergebnisse Chwolsons in
Einklang. Ist die matarchische Aera die des Seder Olam,
ist sie um 151 Jahre kürzer als die ältere, von den Jud
der Krim gebrauchte Weltära, so kann der Beginn des Exil
auf 696 v. Chr. angesetzt werden. Nach der alten Weltära
er nämlich in das Jahr 3215; aber auch nach dem Seder
bald nach 3206, dem Jahr der Zerstörung Samaria's.
treffen also die beiden Weltären ganz oder fast ganz zusam
Somit ist die Zeit von der Schöpfung bis zum assyrischen
in beiden wesentlich in gleicher Weise berechnet; höchstens
die Differenz 9 Jahre betragen. Folglich können auch die
Jahre, um welche die ältere krim'sche Weltära länger ist
die matarchische (etwa von jenen 9 Jahren abgesehen) nur
die Zeit nach Beginn des assyrischen Exils kommen. Dies ist
wieder nur möglich, wenn sowol in der alten krim'schen We
als in der Exilsära für die Zeit der Perserherrschaft
Vollendung des zweiten Tempels (516 v. Ch.) bis zu ihrem
(331 v. Chr.) statt der 34 Jahre, welche die Weltära des S
Olam dafür ansetzt, ganz richtig 185 (mindestens 176) J
gerechnet sind. Dann fällt also das Jahr 3215 der älteren W
ära mit dem Jahr 696 (oder spätestens 687) v. Chr. zusam

[1]) Den von Chwolson, S. 53 aus den verschiedenen Epigraphe
Cod. Nr. 51 hierfür geführten Beweis lasse ich außer Betracht,
auch er, für sich allein betrachtet, Zweifeln Raum läßt.

(wogegen es in der heutigen Weltära wegen jener Verkürzung der Dauer der Perserherrschaft dem Jahr 545 v. Chr. entspräche).

In mancher Beziehung entsprechen die Ergebnisse Chwolsons auch dem, was man nach der Analogie erwarten kann. Daß die Juden in der Krim und im Kaukasus nach dem assyrischen Exil gerechnet haben, stimmt zu ihrer Meinung, daß sie Nachkommen der Exulanten des Zehnstämmereichs sind. Die richtige Berechnung der Zeit der Perserherrschaft ist allerdings nur denkbar, wenn der Gebrauch der Exilsära seitens dieser Exulanten mindestens bis in die Anfänge der persischen Herrschaft zurückreicht. Nach der Analogie ist aber auch vorauszusetzen, daß der Gebrauch derselben in ein höheres Altertum hinaufreicht, als der irgend welcher, ihrer Grundlage nach jedenfalls auf bloßer Berechnung ruheuden Weltära. Die Entstehung der älteren Weltära hat man sich so zu denken, daß die Exulanten in der Krim und im Kaukasus die Zeit von der Schöpfung bis zum assyrischen Exil entweder selbst in traditioneller Weise aus den biblischen Daten berechnet, oder nach einer aus Palästina überkommenen Berechnung bestimmt, und zu der Zahl der bis dahin verstricheuen Weltjahre die Jahre der Exilsära hinzugezählt haben. Daß die so entstandene ältere Weltära länger ist, als die jetzt übliche, stimmt dazu, daß gerade die ältesten Zeitrechnungen nach der Schöpfung, die wir kennen, eine längere Weltdauer annehmen, als die Chronologie des Seder Olam. — Statt ihrer eigentümlichen Weltära haben die Juden in der Krim, und zwar zuerst die in Matarcha, nachmals, das Bessere mit dem Schlechteren, aber bei den übrigen Glaubensgenossen Herrschenden und von Palästina aus Empfohlenen vertauschend, die um 151 Jahre zu kurze heutige Weltära angenommen [1]). Daß diese zum erstenmal (auf Grabst. Nr. 32) im Jahr 583 n. Chr. vorkommt, von da an häufiger angewendet wird, und allmählich die alte krim'sche Weltära ganz verdrängt [2]),

[1]) Ebenso wie sie später im Jahr 957 n. Chr. von aus Jerusalem geschickten Lehrern die rabbinische Lehre und die palästinensische Punctation angenommen haben. S. oben.

[2]) Die letztere kommt in der Gegend von Dschufutkale zuletzt 735, in anderen Gegenden noch bis 920 n. Chr. vereinzelt vor; vgl. Chwolson, S. 78 f.



stimmt auch zu der gewöhnlichen Annahme, daß erst R. Hi
ha Nasi um die Mitte des 4. Jahrhunderts das Schöpfungsj
so berechnet hat, daß es auf 3760 resp. 3761 v. Chr. fällt.
Hinsichtlich der bedeutsamen historischen Folgerungen, we
man theils aus dem Ergebnis der Untersuchung über die in
Krim von den Juden gebrauchten Aeren, theils aus dem In
der verschiedenen Grabschriften und Handschriftepigraphen zi
kann, muß ich auf Chwolson S. 93 ff. verweisen, der jedoch
Bedeutung der mit 696 v. Chr. anhebenden Exilsära für
Chronologie beträchtlich überschätzt. Hier kommt es uns ha
sächlich darauf an, in dem Bisherigen constatirt zu haben, daß
die von Herrn D. v. Muralt mitgetheilten Berechnungen der D
in den Epigraphen als zuverlässig ansehen kann. Auch die Aut
ticität der Epigraphen darf aber dann im allgemeinen als gesi
gelten. Mag im einzelnen Fall Irrtum oder Fälschung im S
sein, im ganzen müssen die Epigraphen echt und ihre Daten ri
sein; denn von allem andern abgesehen — ist das einfache
klare chronologische Ergebnis aus einer sehr bedeutenden Zahl
zelner, in einer Menge von Handschriften und Grabinschr
zerstreuter Daten durch Combination gewonnen; und einen
complicirten Apparat zu erfinden, das würde denn doch die Fä
keit auch des raffinirtesten Fälscher-Genie's übersteigen [1]).

---

1) Alles Obige war schon längst geschrieben, als mir die Nac
zukam, daß ein jüngerer Gelehrter, Herr Dr. Herm. Strack
Berlin, unterstützt durch die Liberalität des Königl. Preuß. Cu
ministeriums, auf längere Zeit nach Petersburg gereist ist, um
dortigen hebräischen Handschriftenschatz näher zu durchforschen. De
hat sich schon durch seine Prolegomena Critica in Vet. Test. H
(Lips. 1873) bekannt gemacht, und die gründliche Sachkenntnis un
wissenhafte Genauigkeit, mit welcher in dieser Schrift ein umfass
Material revidirt ist, läßt ihn ganz als den rechten Mann ersche
um jene Schätze für die Wissenschaft zu heben. Wir erfreuen uns
der sicheren Aussicht, daß — Dank der Munificenz Seiner Majestät
Kaisers von Rußland — der oben S. 180 erwähnte Prophetencodex
Jahr 916 mit babylonischer Punctation unter seiner Leitung facsim
werden wird.

Recensionen.



1.

Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage von Christian Eduard Baumstark. Bd. I. Frankfurt a. M., Verlag von Heyder u. Zimmer, 1872.

Das praktische Bedürfnis seines geistlichen Berufes hat den Verfasser zur Abfassung dieser Apologetik bewogen, denn „mögen einzelne Christen sich bei der unmittelbaren Gewißheit ihrer religiösen Ueberzeugung beruhigen, der Geistliche darf es nicht“. Das Ungenügende der bisherigen apologetischen Leistungen findet er besonders darin, daß sie, für das größere Publikum bestimmt, mehr populäre dogmatische Entwickelungen, als apologetische Auseinandersetzungen geben, daß sie nicht in's Detail der gegnerischen Doctrinen eingehen, sondern nur im allgemeinen auf deren Resultate. Das Buch soll zwar einen wissenschaftlichen Charakter tragen, doch hat der Verfasser in Gedanken und Form die möglichste Einfachheit angestrebt, so daß es mit Ausnahme der Einleitung über Begriff, Stellung und Methode der Apologetik sich auch zur Lectüre wissenschaftlich gebildeter Laien eignet. Für uns haben jedoch jene einleitenden, kritischen Auseinandersetzungen ein wesentliches Interesse, so daß ich darauf näher eingehen will.

Nachdem sich der Verfasser mit den Begriffen der Apologetik auseinandergesetzt hat, die von Sack, Drey, Hännell und Lechler aufgestellt sind, kommt er selbst auf etymologischem und historischem Wege zu der Definition: die Apologetik ist die wissenschaftliche Verteidigung des Christentums oder die Verteidigung des

Christentums als Wissenschaft. Jede Verteidigung muß aber
gleich begründen und die christliche Religion muß als das begr
werden, was sie selber sein will und als was sie bei
Anhängern gilt, nämlich als absolute Religion. So is
Religion die wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Rel
als der absoluten. Apologetik und Apologie unterscheiden sich
lich dadurch, daß die Apologie die populäre Darstellung desse
was die Apologetik in wissenschaftlicher Verarbeitung gibt. —
Definition soll sich bewähren durch die Stellung, die der Apo
im Organismus der Theologie zukommt. Bekanntlich wir
jungen Wissenschaft von vielen Seiten überhaupt das Recht
selbständigen Disciplin abgesprochen und da, wo das Rech
erkannt ist, wird es doch wieder durch die verschiedenartige
lung zweifelhaft, die der Apologetik innerhalb der Theologie
wiesen wird. Soll die Apologetik wirklich das Recht einer sel
digen theologischen Disciplin haben, so muß die durch sie
füllende Lücke im Kreis der theologischen Wissenschaft bestimmt
zuweisen sein. Hier ist nun dem Verfasser zuzugeben, daß s
schichtlich die Nothwendigkeit einer Wissenschaft entwickeln kan
früher nicht vorhanden war, aber dann muß doch zugleich
werden, daß keine der schon vorhandenen Disciplinen den An
rungen genügt, die sich mit der Zeit herausgestellt haben.
das geschichtlich nothwendig Gewordene für sich allein vermag
eine neue Disciplin zu rechtfertigen, wie der Verfasser meint
mehr muß das Recht der Existenz aus dem Ganzen der theolo
Wissenschaft erwiesen werden. Der Verfasser tritt diesen Na
an, obgleich er ihn nicht für nothwendig hält. Er verfährt
folgendermaßen: Die Apologetik ist im Wesen der christlichen
logie gegründet, denn die christliche Religion, da sie nicht
ungewisses ist, sondern von außen gegeben und geschichtlich
liefert, muß sich unserm Bewußtsein auf irgend eine Weise
bringen und vor demselben legitimiren. Diese Legitimatio
die Theologie wissenschaftlich darzulegen. Wie die Theologi
Christentum nach Geschichte und Lehre darzustellen hat, so m
es auch als absolute Religion begründen. Das kann nu
Theologie thun, weil das Christentum „über dem Bereiche
sonstigen Erkenntnis hinausliegt". Die Begründung muß

apologetische sein, weil die christliche Religion nicht nur einen alles zeitliche Leben überragenden Gehalt hat, sondern sich auch als heilende Wahrheit in theilweisen Gegensatz setzt gegen die Welt, welche sie heilen will. Bedarf aber das Christentum überhaupt einer apologetischen Behandlung, so erfordert die Vollständigkeit und Gründlichkeit hiezu eine besondere Disciplin. Nun aber ist die christliche Religion auf Glauben gegründet und wenn, wie z. B. von Strauß behauptet wird, ein absoluter Gegensatz zwischen Wissen und Glauben stattfindet, so ist eine wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums, so ist eine Apologetik unmöglich. Doch nirgends kann sich in Wahrheit die Wissenschaft dem Glauben völlig entziehen, im Gegentheil weist das Wissen auf den Glauben hin und fordert ihn zu seiner Vollendung; — also ist jene scharfe Scheidung zwischen Wissen und Glauben unberechtigt; — vielmehr kann der Inhalt des Glaubens wissenschaftlich verarbeitet werden, darum ist Theologie überhaupt und speciell Apologetik möglich. — Der praktischen Theologie kann nun die so bestimmte und in ihrer Möglichkeit gesicherte Apologetik nicht zugewiesen werden; die Rechtfertigung des Christentums als absoluter Religion ist eine rein wissenschaftliche theologische Aufgabe, ohne daß eine speciell kirchliche Thätigkeit damit ausgeübt oder vorbereitet würde. Auch zur exegetischen Theologie kann sie nicht mit Planck gerechnet werden, sondern sie hat ihre Stelle am Eingang des ganzen Systems zu nehmen, sie hat der gesamten Theologie als wissenschaftlichen Erweis der Absolutheit der christlichen Religion den Boden zu bereiten. Oder genauer: „nach der encyklopädischen Betrachtungsweise kann der Apologetik keine andere Stelle nachgewiesen werden, als am Eingang des Systems; dagegen methodologisch betrachtet setzt sie Exegese und Kirchengeschichte voraus und kommt vor die systematische Theologie zu stehen". — Die diesem Begriff der Apologetik entsprechende Methode ist die psychologische. Unter dieser psychologischen Methode versteht der Verfasser die wissenschaftliche Beschreibung des Weges, auf dem das Christentum dem Einzelnen zur inneren Wahrheit wird (S. 34). Die Apologetik soll durch Analyse unseres Bewußtseins die religiöse Anlage und das göttliche Wahrheitsbewußtsein aufzeigen, seine Aussagen entwickeln und daran die Thatsachen und Lehren der christlichen Religion bewahr-

heiten. Sie betritt mit dieser Methode das Gebiet der heutzut
hochgehaltenen Empirie und damit ein Gebiet, auf dem allein
Erfolg gegen Pantheismus und Materialismus operirt wer
kann. Auch die Religionsgeschichte soll zur Verwendung komm
samt den geschichtlichen Wirkungen des Christentums, indem gez
wird, wie das, was die psychologische Darstellung vom Einzel
erwiesen, in der Geschichte den großen objectiven Ausdruck gefun
hat. Demgemäß theilt sich das Ganze so, daß der erste Theil
Gegensatze gegen Materialismus und Pantheismus durch ant
pologische Untersuchung die religiöse Angelegtheit zu erweisen
darzulegen hat, wie weit die religiöse Anlage reicht und wo
Entwickelung ohne besondere Offenbarung ihre Grenze hat.
zweite Theil hat darnach die außerchristlichen Religionen dar
hin zu betrachten, ob und wie in ihnen die religiöse Anlage zur
scheinung kommt und ob sie dem religiösen Bedürfnisse Ge
leisten. Der dritte (uns noch nicht vorliegende) Theil wird
Nachweis geben, daß im Christentum die volle Befriedigung
religiösen Verlangens gefunden wird (S. 36).

Ich habe den Verfasser zunächst allein zu Worte kommen la
damit die folgenden Ueberlegungen ungestörter verlaufen. Nie
wird verkennen, daß sich der Verfasser in dieser Fundamenti
seiner Apologetik durch wissenschaftliche Haltung und energi
Suchen nach einem durchgreifenden Princip unter den Apologe
auszeichnet. Während eine klare Methode nicht die Mitgift
apologetischen Leistungen zu sein pflegt, hat sich der Verfass
der psychologischen Methode einen Wegweiser erwählt, der
wenigstens seine Bahn in gerader Richtung vorschreibt und
verbietet, die angegriffenen Lehren und Thatsachen in ganz
kürlicher Reihenfolge zu behandeln. Doch sofort, wenn wir
fragen, wie und gegen wen die psychologische Methode so viel l
soll, vermissen wir eine präcise Antwort. Denn wenn wir l
„die Apologetik hat durch Analyse unseres Bewußtseins die
giöse Anlage und das göttliche Wahrheitsbewußtsein aufzuze
seine Aussagen zu entwickeln und daran die Thatsachen und Le
der christlichen Religion zu bewahrheiten“, stoßen von meh
Seiten Bedenken auf, die Erledigung fordern. „Unser“
wußtsein soll analysirt werden, um die religiöse Anlage au

zeigen. Wer ist denn mit dem „unser“ gemeint? Sind wir überhaupt als Menschen gemeint, so erhebt sich sogleich der Einwurf, daß nicht jedes menschliche Bewußtsein gleichartigen Inhalt hat, daß also auch bei der Analyse verschiedenartiges zum Vorschein kommen würde. Das würde auch vom religiösen Inhalt gelten, — denn von religiösem Inhalt, nicht von religiöser Anlage, kann doch bei jener Analyse des Bewußtseins zunächst nur die Rede sein, indem ja kein einziges Bewußtsein die pure, nackte Anlage zur Religion in sich vorfinden kann, sondern vielmehr einen bestimmten Zustand der religiösen Entwickelung, in welchem bereits die mannigfaltigsten Factoren religiöser und sittlicher Einwirkung verarbeitet sind. Das trifft jede Altersstufe, deren Bewußtsein überhaupt analysirbar ist, sowie jede uns zugängliche Entwickelungsstufe der Menschheit. Allerdings ist von dem vorgefundenen religiösen Inhalt dann ein Rückschluß möglich auf die Existenz einer religiösen Anlage; aber wenn dieser Rückschluß mehr eruiren soll, als die allgemeine Angabe der seelischen Functionen, welche bei jeder religiösen Entwickelung thätig sind, so wird es eben die Verschiedenartigkeit der religiösen Anlage sein, die sich aus dem verschiedenartigen Bestand des religiösen Bewußtseins bei verschiedenen Menschen oder Menschenclassen ergibt. Es ist aber einleuchtend, daß die Schlüsse, die aus der religiösen Anlage auf die Wahrheit der christlichen Religion gezogen werden sollen, nur für diejenigen beweiskräftig sein können, die in sich dieselbe religiöse Anlage vorfinden, welche bei jenen Schlüssen vorausgesetzt wird, daß mithin diese Schlüsse nur für einen Bruchtheil der Menschheit bindend sein können. Wir finden, daß sich verschiedene Gruppen der Menschheit zusammenschließen, die da bekennen, ein gleichartiges religiöses Bewußtsein zu haben und dies in Gegensatz zu dem anderer Gruppen stellen. So stellt sich insbesondere das christliche Bewußtsein in Gegensatz zu dem eines Heiden oder Materialisten. Da nun jenes „unser“ nicht zugleich das Bewußtsein aller Gruppen umfassen kann, so nehmen wir an, worin uns auch einige Aeußerungen des Verfassers unterstützen, er meine das christliche Bewußtsein. Ist das der Fall, so wird ihm niemand abstreiten, daß eine Analyse des christlichen Bewußtseins diejenigen religiösen Bedürfnisse und dasjenige göttliche Wahrheitsbewußtsein aufdecken wird, darin sich die Thatsachen

und Lehren der christlichen Religion bewahrheiten, — falls näm
der Zusammenhang der Befriedigung jener Bedürfnisse mit
christlichen Religion wissenschaftlich aufgezeigt wird, welches let
freilich schon über die psychologische Methode hinausgriffe.
wäre jedoch immerhin nur eine wissenschaftliche Rechtfertigung
Christentums für die Menschheitsgruppe der Christen. Diese
schränkung der apologetischen Tragweite wird indes der Verfa
nicht zugeben; er wird einwerfen, daß durch diese scharfe Scheid
zwischen der christlichen Menschheitsgruppe und den übrigen
Dualismus zwischen christlichem und nicht-christlichem Bewußt
gegründet werde, der in Wahrheit nicht bestehe, denn in allen
ligionen sei doch etwas gemeinsames, sonst könnte ja die hö
Religion nicht an das religiöse Bedürfnis der zu überwinder
Religion anknüpfen; dies erweise sich insbesondere am Christentu
indem sich ja „das Evangelium sowol in den Aussprüchen
selbst als seiner Apostel an ein in Allen vorhandenes religiöses W
heitsgefühl und Wahrheitsbewußtsein wende und sich dadurch l
timiren wolle, daß es sich diesem als entsprechend erweist“,
mithin auch diese Art der Apologetik für Nichtchristen Ueberzeugun
kraft haben könne. Bei dieser letztangeführten Rechtfertigung
Apologetik durch das Verfahren Christi und seiner Apostel h
jedoch der Verfasser seine psychologische Methode anwenden sol
dann würde er den großen Unterschied nicht übersehen haben,
zwischen der Predigt des Evangeliums, die sich dem religiösen
sittlichen Bedürfnis durch Befriedigung desselben legitimirt
zwischen einer wissenschaftlichen Legitimation, die sich das Christen
in den Augen der Nichtchristen verschaffen will, besteht. Der
sorgerischen Thätigkeit der äußeren und inneren Mission im
testen Sinne steht es zu, auf Herz und Gewissen durch die Weck
des Schuldgefühls, durch den Trost der Heilsverheißung zu wi
und so das Christentum an den Herzen als die alles überwinde
Religion zu legitimiren — aber die Apologetik? — die psyc
logische Analyse des christlichen Bewußtseins? — Sie vermag n
aus Steinen Brod zu machen. — Also wird es doch dabei blei
müssen: die Apologetik rechtfertigt das Christentum wissenschaft
in den Augen der Christen, weil nur für Christen der Ausgang
punkt und das Erkenntnisprincip, von dem die christliche Apologe

auszugehen hat, verständlich ist; für einen Nichtchristen kann sie noch viel weniger wissenschaftliche Beweiskraft haben, als für einen Menschen ohne jegliche poetische Gemüthsanlage die wissenschaftliche Demonstration der Schönheit eines Gedichtes. Nähme die Apologetik jedoch ihren Standpunkt außerhalb des Christentums oder gar, um mit Schleiermacher zu reden, über dem Christentum, so kann es nur ein durchaus verkümmertes und verstümmeltes Christentum sein, das diese Apologetik beweist, denn dem Princip nach fehlt ihm ja die Seele. Wer das Christentum dem natürlichen Menschen beweisen will, der muß sich auch in seinem Beweisverfahren nach dem Wahrheitsbewußtsein des natürlichen Menschen richten. Dem Wahrheitsbewußtsein des natürlichen Menschen erscheint ja aber das Christenthum, die christliche Predigt als eine Thorheit. Erscheint ihm also das, was der Apologetiker beweist, nicht als Thorheit, so muß dabei das eigentümliche Wesen des Christentums außer Spiel geblieben sein. Der Verfasser ist sich wissen bewußt, daß das Christentum über dem Bereiche aller sonstigen Erkenntnis hinausliegt, daß es nicht durch Wissen und Weisheit, sondern nur durch Bekehrung und Wiedergeburt erkannt und erst von diesem Grund aus wissenschaftlich begriffen werden kann; aber er hat diese seine Erkenntnis nicht in ihrer ganzen Strenge auf Begriff und Methode der Apologetik angewandt. Er würde gezwungen gewesen sein, dies in nähere Ueberlegung zu ziehen, wenn er unter bestimmter Scheidung der Menschheitsgruppen, an die sich die Apologetik richtet, zugleich die Tragweite der Beweiskraft gegenüber den einzelnen Gruppen anzugeben versucht hätte. Wir erfahren in dieser Hinsicht jedoch nur, daß es insbesondere gilt, gegen den Pantheismus und Materialismus zu operiren. Wenn wir wagen, zwischen den einzelnen Gruppen, deren Stellung bei der Beantwortung apologetischer Fragen in Betracht kommt, feste Grenzen zu ziehen da, wo sie in Wahrheit fließend und schwankend sind, wie es ja zwischen dem natürlichen Menschen und dem wiedergeborenen Christen eine Menge kaum fixirbarer Stufen und Schattirungen gibt, so läßt sich das Operationsverfahren der Apologetik vielleicht genauer bestimmen. Der Verfasser lehnt sich mit Recht gegen einen Dualismus des guten und bösen Princips auf. Es verhält sich nicht so, daß der christliche Glaube keinerlei Anknüpfung

im natürlichen Menschen vorfände und auf ganz unempfängl
Boden ein demselben ganz fremdartiges Gewächs pflanzte —
widerspräche ja aller geschichtlichen und psychologischen Erfahrun
vielmehr traf und trifft das Christentum in seiner Pflanzung
Verbreitung auf sittliche und religiöse Elemente im Menschen
entweder nach einem festen Halt umhertasten, oder die im K
mit den unsittlichen Factoren von ihnen gebunden nach Hülf
Erlösung schreien oder die überwunden von den bösen Mächten
Schneide und Widerstandskraft fast gänzlich verloren haben.
so der Gegensatz zwischen dem natürlichen Menschen und dem Ch
verschiedene Grade, so wird sich das auch in den wissenschaft
Positionen wiederspiegeln, die ja nach dem Grad des inneren G
satzes sich von der christlichen Wahrheit entfernen oder ihr n
werden. Die Apologetik hat sich in ihrem Verfahren nac
Schärfe des Gegensatzes zu richten; wo sie gewisse Element
Wahrheit mit ihrem Gegner gemein hat, wird sie eine le
Arbeit für die Sicherung der christlichen Position haben, al
wo jeder gemeinsame Ausgangspunkt fehlt. Wenn wie in u
Zeit bei vielen die letzten Fundamente des Glaubens ersch
oder zerstört sind und der Gegensatz seine volle Schärfe er
wird die Apologetik in die innerste Burg des Glaubens sich z
ziehen müssen und ihren Ausgangspunkt von der letzten
Christen unanfechtbaren Wurzel der gläubigen Ueberzeugung zu n
haben, um von da aus eine angegriffene Position nach der a
in ihren Bereich zu ziehen und die Schwäche der gegnerischen
sitionen aufzudecken. Denn die richtige Lage der religiösen
sittlichen Probleme, die der Pantheismus und Materialismus
beantwortet, ergibt sich erst im Lichte der christlichen Erken
indem der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit im
Grund nicht auf wissenschaftlichen, sondern auf sittlichen M
beruht. Deshalb wird die apologetische Widerlegung der gegner
Position überzeugend nur für solche sein, deren innerer L
bestand ihnen die Richtigkeit des apologetischen Erkenntnispri
verbürgt und überführend nur für solche, die in ihrem Gl
unsicher geworden durch gegnerische Einwürfe nur der Einsich
dürfen, wie der angegriffene Punkt vom christlichen Erkenntnisp
aus allein die rechte Stellung erhält. Die materialistischen

trinen sind ja nicht so entstanden, daß eine gewissenhafte wissenschaftliche Forschung ganz unbeeinflußt von inneren Neigungen die Consequenzen dictirt hätte, vielmehr sind die echten Forschungsresultate nur das unwillige Material, mit dessen Hülfe die innere Entleerung vom Glauben vor dem Forum des Gewissens wissenschaftlich entschuldigt werden soll. Die Tendenz, das Christentum zu verneinen, womöglich auszurotten, spricht sich in den sogenannten wissenschaftlichen Consequenzen aus, denn das Dogma ist auf allen Gebieten ein nachgeborenes Kind. Demgemäß wird sich der widerspruchsvolle Zustand des inneren Lebens in seiner wissenschaftlichen Aeußerung wiederspiegeln und es ist Aufgabe des Apologeten, diesen wissenschaftlichen Widerspruch in seiner letzten Wurzel zu begreifen. Dies ist die zweite Aufgabe der Apologetik. Gehen wir nämlich mit dem Verfasser davon aus, daß die Apologetik das Christentum wissenschaftlich verteidigen soll und daß keine Verteidigung ohne Begründung gedacht werden kann, so wird die Begründung die erste Aufgabe sein müssen. Das Christentum will der Apologet rechtfertigen und nur das Christentum. Er kann nur das Christentum rechtfertigen, dessen Erkenntnis ihm aufgegangen ist, und nur die Ueberzeugung, die er durch den christlichen Lebensproceß gewonnen hat. Von dieser Ueberzeugung hat er zunächst Rechenschaft abzulegen, indem er die Art, wie er dieselbe gewonnen hat, aufzeigt und sie von allen Vermischungen befreit. Mit Hülfe des so gewonnenen Erkenntnisgrundes hat er nun die Thatsachen und Verhältnisse wissenschaftlich zu begreifen, die dem Angriff ausgesetzt sind. Das ist die Begründung, die vorbereitende Seite der Rechtfertigung. Vollständig wird diese letztere erst dann, wenn zugleich begriffen wird, warum der Gegner von seinem Standpunkt aus die in Frage stehenden Thatsachen und Verhältnisse nicht anders aufzufassen vermag, als er sie auffaßt. Nach den allgemeinsten Grundzügen lassen sich die Gegner, mit denen es die Apologie zu thun hat, in drei Gruppen theilen. Vorausgesetzt nämlich, daß die Apologetik das Problem vom christlichen Standpunkt aus richtig gelöst hat, kann der Widerspruch nur entweder von dem Mangel an wissenschaftlicher Schärfe und Einsicht, oder von dem Mangel, wenigstens der Verkümmerung des christlichen Lebens oder von beiden zusammengenommen herrühren. Im ersten Falle würde eine

Uebereinstimmung möglicherweise durch Läuterung oder Schu
der wissenschaftlichen Einsicht zu erreichen sein; im zweiten
könnte höchstens die Anerkennung erreicht werden, daß die Diffe
letztlich nicht in der Sphäre der Wissenschaft ihren Grund
Der dritte Fall ist der ungünstigste, denn der Fanatismus der
wissenheit ist dann am hartnäckigsten, wenn zugleich jeder
wissenschaftliche innere Anknüpfungspunkt fehlt. — Wie ist es
möglich, daß der christliche Apologet die inneren Gründe der Ste
seines Gegners erkennt, da doch seine innere Erfahrung eine an
artige ist, als die des natürlichen Menschen? Auch hier gilt es n
zu betonen, daß kein Dualismus des natürlichen und gläu
Menschen stattfinde, sondern daß Verbindungsfäden zwischen b
herüber- und hinüberlaufen. Der Wiedergeborene vermag
sittliche Gemüthslage des natürlichen Menschen von seiner cent
Stellung aus zu erkennen, sei es deshalb, weil er selbst früher
dem Schwerpunkt seines Wesens auf derselben Stufe stand, se
weil er noch fortdauernd in seinem Christenstand die React
des natürlichen Menschen zu erfahren und zu bekämpfen hat. D
Kampf aber erstreckt sich sowohl auf die Willens- als au
Erkenntnissphäre. Darum vermag der Apologet den Reiz un
Motive der widerchristlichen Positionen zu schätzen und weiß
gleich, wodurch der Mangel jener Positionen aufgehoben wird,
dem die christliche Erkenntnis das Wahre derselben aus seiner
quickung mit Unwahrem herauslöst und an seinen rechten
stellt. — Das sind Ueberlegungen, die der Verfasser für überf
gehalten hat. Er hätte den im Vorliegenden behandelten Fr
vielleicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt, wenn ihm unter der Lite
über den Begriff der Apologetik, deren Kenntnis ihm sonst rei
zu Gebote steht, auch einige Artikel der Zeitschrift für Prote
tismus und Kirche aus den Jahren 1863 ff. unter dem
„Zur Apologetik" aufgestoßen wären, deren Anonymität jetzt
hoben ist durch die Veröffentlichung von Franks System der c
lichen Gewißheit; denn dieselbe Wissenschaft, die Frank jetzt
System der christlichen Gewißheit behandelt, liegt dort in i
Grundzügen vor unter dem passenden Titel: Apologetik. —

Die Einwendungen, die wir gegen den grundlegenden T
richten mußten, treffen auch die Anordnung und Methode der S

führung. Wenn das Christentum nach des Verfassers eigener Aussage über dem Bereich aller sonstigen Erkenntnis hinaus liegt, so kann er es nicht durch diese sonstige Erkenntnis rechtfertigen wollen. Anstatt eine anthropologische Grundlage vorauszuschicken, die alles Andre tragen soll, anstatt zuerst psychologisch die religiöse Angelegtheit des Menschen und ihre Nichtbefriedigung durch außerchristliche Religionen aufzuzeigen und dann zuletzt die Angemessenheit des Christentums an die psychologisch erwiesenen religiösen Bedürfnisse darzustellen, mußte vielmehr damit begonnen werden, zu zeigen, wie das Christentum factisch das Heil gebracht hat, auf welchem Wege es noch fortdauernd das Heil bringt und wessen man durch das Licht des Christentums vergewissert wird, um dann von da aus die angegriffenen Punkte zu festigen und in ihrer Unüberwindlichkeit darzuthun. Der Verfasser kann sich ja doch nur scheinbar auf den Standpunkt der Gegner stellen, denn er weiß, daß seine eigentlichen Gegengründe auf einem Gebiete liegen, an das die Erkenntnis des Nichtchristen nicht hinanreicht. Oder wird der Verfasser in Abrede stellen können, daß das Verhältnis des Geistes zur Materie und alle die Fragen, in Bezug auf welche ein Gegensatz zwischen der Auffassung des Materialismus und der christlichen Weltanschauung obwaltet, auf das engste zusammenhängeu mit der Auffassung des Zieles, das sich der Mensch innerhalb dieser Weltordnung gesteckt weiß und daß diese Auffassung des Zieles von der religiösen und sittlichen Stellung des Menschen bestimmt wird? Muß nicht also diese innere Stellung ihren Einfluß schon auf die Fragestellung, geschweige denn auf die Beantwortung der Fragen üben? Der Verfasser geht davon aus, daß die Religion auf eine ganz eigenartige Ausstattung des menschlichen Wesens hinweise, die wir als Geistigkeit bezeichnen dürfen, und fährt fort: „Die bewußte Beziehung zu einem unendlichen Wesen, worin ja im allgemeinen die Religion besteht, hat Sinn und Werth nur, wenn unsere Natur uns als geistige Wesen über den Bereich des bloß materiellen, organischen und seelischen Lebens hinaushebt. Nur dadurch können wir uns getrieben fühlen, über das Sinnliche und Zeitliche uns zu erheben und in eine Beziehung zum Ewigen einzugehen.“ Wie ist das zu verstehen? Er kann doch nicht sagen wollen: dadurch, daß unsere Natur uns über das Materielle erhebt, sind wir getrieben, uns über

das Sinnliche und Zeitliche zu erheben? Das wäre doch
reine Tautologie. Oder will er sagen: weil wir aus verschied
Gründen zu der Ueberzeugung kommen, daß wir als geistige W
die Natur überragen, setzen wir uns in Beziehung zum Ewigen?
So müßte allerdings der psychologische Hergang sein, wenn
apologetische Methode des Verfassers richtig sein sollte; aber so i
in Wahrheit nicht. Vielmehr zeigt die Geschichte der Menschheit
des Einzelnen, vor allem die Entwickelung der christlichen Ue
zeugung, daß von der religiösen und sittlichen Basis aus der M
sich einen Werth zuschreibt, der den Werth der bloßen Natur
überragt. Von hier aus gestaltet sich dann mit Beachtung
empirischen Thatsachen die wissenschaftliche Ueberzeugung von
schließlichen Verhältnis des Geistes zur Materie. Fehlt
religiös-sittliche Basis, so ist die empirische Beweisführung
im Stande, die Anerkennung der Resultate zu erzwingen, die
nur Sinn und Werth haben für die religiös-sittliche, hier sp
für die christliche Ueberzeugung. Und dennoch will der Verf
die materialistischen Behauptungen mit ihren Beweisen widerl
um an der Hand der Prüfung derselben zu seinen positiven
gebnissen zu gelangen." Wir könnten Schritt für Schritt au
Apologie des Verfassers selbst darthun, daß diese Ergebnisse
deshalb zum Vorschein kommen, weil der Verfasser sich bei
Prüfung gegnerischer Ansichten fortdauernd fragt, ob denn
Resultate mit der christlichen Ueberzeugung harmoniren und
er demgemäß über das Gewonnene so lange hinausgeht, bi
die von Anfang an maßgebende christliche Ueberzeugung vor A
hat. So treibt ihn — nicht der Zwang des empirischen Bew
sondern — die im Hintergrund ruhende christliche Ueberzeu
von Resultat zu Resultat. Er kann nicht dabei stehen ble
daß der Mensch trotz des Materialismus ein geistiges Wesen
Was drängt ihn denn weiter? Wir lesen es S. 139: „
dem Nachweise, daß die menschliche Natur übersinnlicher, gei
Art ist, haben wir die Aufgabe, gegenüber entgegenstehenden T
rieen die psychischen Grundvoraussetzungen der Religion darzul
erst zum Theil erfüllt. Es handelt sich nämlich nicht nur da
die Geistigkeit des Menschenwesens zu retten, sondern es e
sich, wenn diese zugestanden wird, die weitere Frage, ob der

zelne Mensch nur die vorübergehende Erscheinung eines unpersönlichen Allgemeinen ist, oder ob jedes einzelne menschliche Individuum ein substantielles und reales Wesen ist. Nur im letzteren Falle kann der Mensch auf eine persönliche Beziehung zum Absoluten, auf Religion angewiesen sein." Hier tritt ja deutlich der Maßstab hervor, den der Verfasser, längst bevor er auf psychologischem Wege die Thatsache der Religion erwiesen hat, an die Fragestellung und an die Gewinnung der Ergebnisse anlegt. Dieser Maßstab ist nicht nur die Existenz der Religion im Allgemeinen, sondern genauer zugesehen, der Inhalt der christlichen Ueberzeugung. Ist das aber richtig, so hätte der Verfasser in seiner Apologie den wissenschaftlichen Grundsatz befolgen sollen, das Axiom, das Fundament der ganzen Untersuchung an die Spitze zu stellen und von da aus zu argumentiren, anstatt den Schein zu erwecken, als würde durch rein empirisches Beweisverfahren das als Resultat gewonnen, was nothwendige Voraussetzung ist. — Es würde zu weit führen, wollten wir der psychologischen Beweisführung des Verfassers, in der er zuerst den Menschen als geistiges Wesen gegenüber dem Materialismus und Darwinismus, dann als individuelles Wesen gegenüber dem Pantheismus und endlich als religiöses Wesen aufzuzeigen sucht, im einzelnen nachgehen. So gründlich und eingehend meist die Untersuchung ist, so sind mir doch an vielen Punkten Bedenken aufgestoßen, die sich bis gegen das Ende dieses Theils erstrecken, bis zu der Behauptung: das Gewissen sei religiöses Centralorgan, „weil in ihm der religiöse Gehalt ursprünglich und unmittelbar ruht und von diesem Centrum aus nach der Peripherie des Lebens sich ausbreitet" (S. 230). —

Im zweiten Theil gibt der Verfasser einen Ueberblick über die außerchristlichen Religionen. Die Stellung, die Referent zu diesem Theil als einem Glied der Apologetik und zu dem Ort, der ihm in der Vertheilung des apologetischen Stoffes angewiesen ist, einnimmt, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Es gilt nur noch, den Inhalt desselben etwas näher zu kennzeichnen. Der Verfasser hält diese geschichtliche Umschau, um erstens den Beweis zu führen, daß bei allen Völkern die wesentlichsten Elemente der Religion sich finden, zweitens darzulegen, daß die außerchristlichen

Religionen dem von uns erkannten religiösen Bedürfnisse nicht
sprechen, und drittens zu zeigen, wie das Ungenügende
Religionen in ihnen selbst und im Leben der ihnen huldig
Völker sich ausspricht, wie also das auf das Christentum hinwe
vorher durch psychologische Analyse des Selbstbewußtseins aufg
religiöse Bedürfnis in dem Völkerleben seinen großen obje
Ausdruck findet. Das Judentum ist als auf das Christ
vorbereitende Religion aus diesem Theil ausgewiesen und fü
dritten verheißen. Alle übrigen Religionen werden dargestellt
den beiden Haupttheilen: Heidentum und Muhamedanismus.
Gruppirung der Religionen nach ihrer näheren oder entfer
Verwandtschaft mit dem Christentum, etwa auf Grund des et
Charakters der Götter, hat der Verfasser nicht unternommen
gleich es wol auch auf dem apologetischen Standpunkt des
fassers für den zweiten und dritten von ihm unternom
Nachweis sehr förderlich, wenn nicht erforderlich, gewesen
Bei den Religionen derjenigen Völker, die Waitz unter die
völker rechnet (während der Verfasser die Peruaner und Me
im Gegensatz zu Waitz als Culturvölker von ihnen aussch
benutzt der Verfasser die besten Quellen (wie Waitz, Anthro
der Naturvölker und Müller, Geschichte der amerikanische
religionen), ebenso beim Muhamedanismus (Kremer u. Spre
Bei den übrigen Religionen, vor allem bei den asiatischen
er mehr über die abgeleiteten Quellen hinausgehen können,
es gethan hat. Jedoch hat der Verfasser in Anbetracht der
des Ueberblicks ein anschauliches treffendes Bild der Rel
entworfen, soweit es der Stand der Forschung auf diesem
weise noch sehr dunklen Gebiete zuläßt. —

Möchte der zu erwartende dritte Theil zu der mani
Belehrung, die der erste und zweite bieten, auch noch mehr
klärung über die apologetischen Gesichtspunkte des Verfassers b
angesichts welcher Referent gern die Hinfälligkeit seiner Einwen
anerkennen würde.

M. Besser

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1874, zweites Heft.



Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.



Abhandlungen.



1.

Zur Quellenkritik der ältesten kirchlichen Berichte über Simon Petrus und Simon Magus.

Eine historische Studie

von

Lic. Dr. Johannes Delitzsch,
Privatdocent der Theologie an der Universität Leipzig.

Wenn die römische Kirche den Primat des römischen Stules darauf gründet, daß der Apostelfürst Petrus die Gemeinde zu Rom selbst gegründet, fünfundzwanzig Jahre lang ihr Bischofsamt bekleidet und schließlich in ihr seinen Glauben durch den Märtyrertod besiegelt habe, so ist es für uns Protestanten eine ausgemachte Thatsache, daß Petrus weder die Gemeinde zu Rom gegründet hat, noch fünfundzwanzig Jahre lang ihr Bischof gewesen ist. Anders verhält es sich mit dem römischen Martyrium Petri. Hierüber ist man protestantischerseits nicht ebenso Einer Meinung, wiewol in neuerer Zeit dasselbe immer mehr Bestreiter findet. Während nach dem Vorgang der Waldenser [1]) in der Reformationszeit z. B. Velenus [2]) und Matthias Flacius [3]), im 17. Jahrhundert

[1]) Bei Moneta Adversus Catharos, lib. V, c. 2.

[2]) Tractatus quo octodecim argumentis adseritur Petrum apostolum nunquam Romae fuisse. 1520.

[3]) Historia certaminum inter Romanos episcopos et sextam Carthaginensem synodum Africanasque ecclesias de primatu seu potestate Papae bona fide ex authenticis monumentis collata 1554.

Spanheim [1]) aus vorwiegend antirömischem, polemischem Inte jedweden Aufenthalt Petri in Rom bezweifelten, haben in un Tagen insonderheit Baur [2]); Gundert [3]), Hase [4]), Lipsiu Holtzmann [6]) im rein historischen Interesse und darum in schärfter Weise jenen Zweifel wiederholt.

In den Abhandlungen aus den Jahren 1831 und 1836 Baur die Quelle der römischen Petrussage in dem Interess judenchristlichen Theiles der römischen Gemeinde, dem Aposte Vorhaut den Apostel der Beschneidung zur Seite zu setzen, i Sage von der römischen Wirksamkeit des Simon Magus, d für eine Fiction erklärte, ohne jedoch die historische Existenz Magiers überhaupt in Frage zu stellen, eine Handhabe für di bildende Sage und ließ erst auf diese judenchristliche Sage von gemeinsamen Wirken Petri und Pauli in Rom und diese Tendenz baren Simonsage die pseudoclementinische Petrus-Si Sage folgen. Es gab, so behauptete er, in Rom eine Part deren Interesse es lag, der Auctorität des Heidenapostels P die Auctorität des Judenapostels Petrus entgegenzustellen. von Petrus sollte gelten, was man von Paulus als unbezw Thatsache wußte; was das Leben des einen in der Wirklichkei hielt, sollte durch die Wahrheit und Dichtung vermittelnde auf das Leben des andern übertragen werden. Sollte Petru einen Theil der römischen Gemeinde dasselbe Ansehen haben, für einen andern Paulus hatte, so mußte er, wie Paulus, Rom gekommen sein und einige Zeit in Rom gewirkt haben.

---

1) De temere credita Petri in urbem Romam profectione. 167

2) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des nischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Petrus in Rom. Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1831, 4 S. 61 ff., besonders S. 137 ff. — Ueber Zweck und Veranlassu Römerbriefes. Ebendas. 1836, 3. Heft, S. 59 ff. — Petrus, der Jesu Christi, 1866, 2. Aufl., S. 245 ff.

3) Der Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom. Jahrbücher für d Theologie 1869, S. 306—324.

4) Protestantische Polemik, 1871, 3. Aufl., S. 124—134.

5) Die Quellen der römischen Petrussage. 1872.

6) Petrus. Schenkels Bibel-Lexikon, 1872, 31. Heft, S. 490 ff.

sollte aber Petrus in Rom gewesen sein, ohne vor allem den Ruhm des Märtyrertods, der das Andenken des Paulus verherrlichte, mit seinem Nebenbuhler zu theilen? daher nun, indem jede der beiden einander gegenüberstehenden Parteien das Ihrige dazu beitrug, die Eine Kirche zu ehren, der hohe Vorzug, welchen die römische Kirche sich beilegte, die von den beiden glorreichsten Aposteln gestiftete zu sein. Dieselbe Sage aber, die anfangs nur die Absicht hatte, den Apostel Petrus dem Apostel Paulus zur Seite zu stellen, gab sodann, wie dies schon aus der verschiedenen Bestimmung der Todesstätte und Todesart beider hervorgeht, dem ersteren einen immer entschiedeneren Vorzug vor dem letzteren, so daß sie denselben auch völlig ignoriren zu dürfen glaubte, und nahm zuletzt in den Clementinen, deren Entstehung nur in das Ende des 2ten oder den Anfang des 3. Jahrhunderts gesetzt werden kann, auch die Wendung, daß sie in der Person des Magiers Simon den Apostel Paulus als gefährlichsten Gegner des mosaischen Gesetzes und als Herold eines neuen Heidentums bekämpfte. Es ist auch dies nur eine andere Form derselben Sage, da die Sage in allen ihren Formen den Charakter des Judaismus, dessen Erzeugnis sie ist, behauptet.

Später dagegen setzte Baur, seine frühere Behauptung auf den Kopf stellend, die Petrus-Simon-Sage als die ursprüngliche und als die Quelle der römischen Petrussage, und ließ erst auf die antipaulinische Petrus-Simon-Sage die petropaulinische Sage, d. h. die Sage von dem gemeinsamen Wirken Petri und Pauli in Rom als ihr katholisches Gegenstück folgen. „Die erste Form (nämlich der römischen Petrussage) ist an den Magier Simon geknüpft, um dessen willen Petrus nach Rom gekommen sein soll. Die andere Form stellt die beiden Apostel nicht feindlich einander entgegen, sondern brüderlich zusammen. Sie wirken in demselben Beruf, theilen als Märtyrer dasselbe Schicksal und der Ort des sie gemeinsam verherrlichenden Märtyrertodes ist die ewige Weltstadt Rom.“ (Paulus, S. 247 ff.) Dieser Geschichtsbetrachtung haben sich die oben angeführten Gelehrten angeschlossen; auch nach ihrer Ansicht stammt die Nachricht über den Aufenthalt Petri in Rom aus der judenchristlichen Petrus-Simon-Sage, welche unter der Maske des Simon Magus den Heidenapostel bekämpfte und darum den Magier und

seinen Gegner Petrus, den Repräsentanten des wahren, mit
Ebionitismus identischen Christentums, auch in Rom, wo
Missionsthätigkeit des verhaßten Paulus ihren Abschluß gefu
hatte, in Conflict miteinander gerathen ließ. Erst auf diese
paulinische Petrus-Simon-Sage und zum Zweck dieselbe zu
drängen sei die katholische petropaulinische Sage gefolgt, welch
die Stelle des Conflictes zwischen Simon-Paulus und Petrus
gemeinsame Wirken und das gemeinsame Martyrium der b
Apostel in Rom gesetzt habe. So sagt Lipsius (a. a. O.,
u. 9): „Die Sage von dem Aufenthalte des Apostels Petrus in
und von seinem dortigen Märtyrertode begegnet uns bekanntli
einer doppelten Gestalt; der ältere Bericht setzt die römische
des Petrus mit der Simonsage in Verbindung. Nachdem
Apostel seinem unheimlichen Doppelgänger, dem Magier und Ps
apostel Simon, in's Heidenland nachgezogen und ihn überall
er mit ihm zusammentrifft, überwunden hat, besteht er in der
hauptstadt mit ihm den letzten Kampf, in welchem der Magier
der Höhe seines Ruhmes herabgestürzt und jämmerlich zu Scha
wird. Der jüngere Bericht läßt dagegen den Petrus gemeins
lich mit Paulus nach Rom reisen, gemeinschaftlich die da
Christengemeinde begründen und gemeinschaftlich unter Nero
Märtyrertod leiden. Die älteste Gestalt der römischen Petru
ist fraglos die, welche den Apostel als Gegner des Magiers S
nach Rom bringt. Bevor man von dem friedlichen Zusam
wirken der beiden großen Apostel in Rom etwas wußte, erf
sich das antipaulinische Judenchristentum an dem Gedanken,
Petrus einen unermüdlichen Kampf gegen den falschen Apostel
letzt in der Welthauptstadt mit dem schmählichen Sturze des verha
Menschen beendigt, darnach aber in der Nachfolge Christi am K
einen glorreichen Ausgang gefunden habe. Es leuchtet ein,
nur das Auftreten des Heidenapostels in Rom der judenchristli
Sage genügenden Anlaß bot, den Petrus wider alle beglau
Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen."

Daß man nun diese Geschichtsconstruction für falsch ha
kann und darum doch nicht zu den Leuten gehören muß, „die d
halten, die Männer der richtigen Mitte zu sein", und „hier li

mit dem unfehlbaren Papste als mit der leidigen Tübinger Schule zusammengehen wollen“ (vgl. Lipsius im Vorwort, S. VI), hat erst neuerlich Hilgenfeld (Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 15. Jahrg. 1872, S. 349 ff.) bewiesen, der trotz der Lipsius'schen Aufstellungen sich nicht abhalten lassen will, „den gleichzeitigen Märtyrertod des Petrus und Paulus in Rom für unabhängig von der judenchristlichen Petrus-Simon-Sage, ja für ein Stück beglaubigter Geschichte zu erklären“ (a. a. O., S. 352). Auch wir können uns nicht für durch die scharfsinnigen Untersuchungen von Baur und Lipsius überzeugt erklären, sondern glauben das Vorhandensein einer von der ebionitischen Petrus-Simon-Sage unabhängigen, selbständigen katholischen Simontradition und Petrustradition darthun zu können. Und hat auch schon Uhlhorn (Die Homilien und Recognitionen des Clemens nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Göttingen 1854, S. 376 ff.) diese Ansicht ausgesprochen, so wird doch die Unvollständigkeit seiner Beweisführung und die neueste Verteidigung der entgegengesetzten Anschauung durch Lipsius eine erneute Untersuchung gewiß nicht überflüßig erscheinen lassen.

Der Grundfehler der Baur-Lipsius'schen Untersuchungen scheint uns nun darin zu liegen, daß bei ihr die Pseudoclementinen in den Vordergrund, die katholischen Kirchenlehrer in den Hintergrund treten, daß letztere nur im Zusammenhang der Besprechung ersterer verhört werden. Nach unserer Meinung genügt es allein den kritischen Anforderungen, wenn man beide gesondert voneinander betrachtet, zumal da die Schriften der Kirchenväter nicht des Hypothesengewirres bedürfen, welches auf dem Boden der pseudoclementinischen Literatur sich breit machen kann. Wenden wir uns deshalb

A. zu den **ältesten Kirchenvätern**, zu den Vätern des zweiten und des beginnenden dritten Jahrhunderts und lassen es vorderhand dahingestellt sein, ob die judenchristliche Petrus-Simon-Sage ursprünglich mit einem Conflict des Magiers und Petrus in Rom geendet habe. Was uns aber aus den Schriften jener Väter entgegentritt, ist

1) dieß, daß sie wol von einem Aufenthalt des

Simon Magus in Rom, aber nichts von einem C
flict desselben mit Petrus allda wissen. Bekanntlic
es Justin der Märtyrer, der zuerst unter den Vätern
über Simon Magus berichtet. Im 26. Kapitel seiner grö
Apologie schreibt er: *Μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ*
οὐρανὸν προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς λέγο
ἑαυτοὺς εἶναι θεούς, οἳ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ' ὑ
ἀλλὰ καὶ τιμῶν κατηξιώθησαν· Σίμωνα μέν τινα Σαμα
τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιττῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου
σαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνα
ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ
ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ' ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμητα
ἀνδριὰς ἀνεγήγερται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν
γεφυρῶν ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν ταύτην· ΣΙΜΩΝΙ Δ
ΣΑΓΚΤΩ. Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ
ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦ
ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι. Καὶ Ἑλένην τινά, τὴν περινο
σασαν αὐτῷ κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ, πρότερον ἐπὶ τε
σταθεῖσαν, τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγ
Im 56. Kapitel derselben Apologie blickt Justin kurz auf diese
Erzählung zurück. Wo steht hier etwas von einem Conflic
Simon mit Petrus in Rom? Hätte aber Justin, wenn er
dem Aufenthalte Simons in Rom nur aus den Clementinen ge
hätte, gerade diese so wichtige Thatsache mit Stillschweigen
gehen dürfen? Lipsius bemerkt (a. a. O., S. 7 Anm.):
ihn [Justin] ist trotzdem, daß er höchst wahrscheinlich aus der j
christlichen Ueberlieferung schöpfte, der Magier schon zum Sta
vater aller möglichen gnostischen Secten geworden; er braucht
auch wenn ihm das Zusammentreffen desselben mit Simon be
war, an den beiden, gegen die Gnosis gerichteten Stellen der grö
Apologie keine Veranlassung gefunden zu haben, darüber zu re
d. h. also, wenn ich Lipsius recht verstehe: weil Justin in
Magier nicht mehr den verkappten Heidenapostel, sondern den
gnostiker sah, war ihm der Conflict desselben mit dem Apostel
Judentums von keiner Bedeutung. Allein ich vermag nicht
zusehen, warum für Justin da, wo er in Simon den Gno

bekämpft, dessen Conflict mit und glänzende Besiegung durch Petrus zu Rom irrelevant gewesen sein sollte. Im Gegentheil; man lese nur die Schlußworte des 56. Kapitels der Apologie: Ὅθεν τήν τε ἱερὰν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον τὸν ὑμέτερον συνεπιγνώμονας ταύτης ἡμῶν τῆς ἀξιώσεως παραλαβεῖν αἰτοῦμεν, ἵν' εἴ τις εἴη τοῖς ἀπ' ἐκείνου διδάγμασι κατεχόμενος, τἀληθὲς μαθὼν τὴν πλάνην φυγεῖν δυνηθῇ καὶ τὸν ἀνδριάντα, εἰ βούλεσθε, καθαιρήσατε, und man wird es unbegreiflich finden, daß Justin, wenn er von dem schmachvollen Ende des Magiers in Rom gewußt hätte, nicht hierauf als auf die beste Warnung vor ihm hingewiesen haben sollte. Nun glaubt Lipsius (a. a. O., S. 5 f.) weiter daraus, daß Justin den Magier unter dem Kaiser Claudius nach Rom bringt, den Zusammenhang der Angaben desselben über Simon Magus mit der ebionitischen Petrus-Simon-Sage nachweisen zu können. „Die Angabe, welche die Reise des Petrus nach Rom schon in die Regierung des Claudius setzt [er denkt an Eusebius, Hist. eccles. II, 14, vgl. 17. Hieronymus, Catal. vir. illustr. I, vgl. 21] hängt handgreiflich mit der Sage von dem römischen Aufenthalte des Simon unter demselben Kaiser [er denkt an Justin, I Apol. 26. 56; Irenäus, Adv. haer. I, 23, 1; Eusebius, Hist. eccles. II, 13] zusammen, während die Verlegung des ersteren Ereignisses in die neronische Zeit lediglich harmonistischen Zwecken dient", d. h. weil Eusebius und Hieronymus den Petrus (und Simon) zu derselben Zeit nach Rom bringen, in welcher Justin den Simon nach Rom kommen läßt, muß die Erzählung von dem Aufenthalte des Simon in Rom, wie sie sich bei Justin und Irenäus findet, aus der Petrus-Simon-Sage geflossen sein. Allein muß denn, weil Eusebius Simon und Petrus unter Claudius in Rom vereinigt, darum auch schon die alte pseudoclementinische Sage und nach ihr Justin dies gethan haben? Kann nicht bei den so viel späteren Vätern eine Combination der ursprünglich von einander unabhängigen Traditionen über die römische Wirksamkeit des Magiers unter Claudius und über den Aufenthalt Petri in Rom vorliegen? Und ist es so schwer das Interesse aufzufinden, welches einen Eusebius und Hieronymus veranlaßte, den Apostelfürsten mit dem Magier Simon, der nach der Tradition unter Claudius in

Rom erschienen war, in der Welthauptstadt zu vereinigen? Ich m
das Interesse, ein 20= oder 25jähriges Episkopat Petri in Rom her
zubekommen [1]). Viel schwerer wäre es zu begreifen, warum
älteste Petrus=Simon=Sage den Conflict Petri und Simons in
schon unter Claudius angesetzt hätte, da doch Paulus, dessen
ständiges Zerrbild Simon in der ältesten clementinischen
dargestellt haben soll, sicherlich nicht schon unter Claudius, so
erst unter Nero die Welthauptstadt betreten hat. Gerade die
gabe der Zeit des Aufenthaltes Simons in Rom bei Justin
Märtyrer zeugt also nicht für, sondern gegen die Abhängigkeit
Nachrichten des Apologeten von der ebionitischen Petrus=Si
Sage [2]). Dasselbe beweisen uns nun weiter Irenäus und
tullian. Sowol Irenäus (Adv. haer. I, 23, 1—4) als
Tertullian (De anima 34, vgl. 57; Apol. 13; De idololat
Praescr. 10. 33) erwähnen den Aufenthalt Simons in Rom,
von einem Kampf desselben mit Petrus auch nur ein Wor
sagen. Beide gehen offenbar mit ihren Nachrichten über Si
auf Justin als auf ihre Quelle zurück und beweisen damit z
das Alte, daß Justin einen Conflict des Simon und Petru

---

1) Die eben besprochene Behauptung von Lipsius ist dem kurzen
blick entnommen, den er a. a. O. S. 2—5 über die verschiedenen Fo
der römischen Petrussage gibt und an dessen Schluß er sagt: „
dieser Ueberblick über die verschiedenen Formen der römischen Petru
genügt zur Widerlegung der Meinung, als hätte die Sage ursprü
den Simon und den Petrus unabhängig voneinander, den letzteren
schon von vornherein als Gefährten des Paulus nach Rom gef
Aber worin besteht dieser Ueberblick? Hier wird, wie oben be
Justin und Irenäus, die eines Conflicts des Simon mit Petrus in
nicht Erwähnung thun, neben den viel späteren Eusebius und Hieron
gestellt, hier wird die Praedicatio Petri, welche, wie wir sehen we
kein Wort von einem Conflict Petri mit Simon in Rom sagt, mit
späteren Quellen, über deren Alter Lipsius sich gar nicht ausspricht,
sammengeworfen. Mit solchen unkritischen „Ueberblicken" schüchtert
eine besonnene Forschung nicht ein; noch weniger überführt man si
„völligen Verkehrung des Sachverhaltes" (Lipsius a. a. O., S. 6).

2) Es hat kein Interesse für uns darüber zu handeln, ob die erwähnte
gabe Justins über den römischen Aufenthalt Simons auf einer histori
Thatsache oder auf seiner Misdeutung jener Inschrift beruht.

Rom nicht gekannt hat und sodann das Neue, daß auch sie jenen Conflict nicht etwa bloß verschweigen, sondern nicht kennen. Die Abhängigkeit des Irenäus und Tertullian von Justin erhellt, wenn wir den Bericht des Irenäus (Adv. haer. I, 23) und des Tertullian (De anima 34) über Simon mit einander vergleichen. Beide Berichte beginnen mit dem uns Apg. 8 erzählten Zusammentreffen des Apostels Petrus mit Simon Magus und schließen daran die Lehre des letzteren, und zwar so, daß die Abhängigkeit des einen von dem andern, oder die Abhängigkeit beider von einer gemeinsamen Quelle sich gar nicht verkennen läßt. Ersteres ist nicht wohl möglich, da Tertullian eine Notiz über Simon bringt, die er nicht aus Irenäus entlehnen konnte, nämlich die Inschrift der in Rom dem Simon aufgerichteten Statue (Apol. 13: Cum Simonem Magum statua et inscriptione Sancti Dei inauguratis). Da nun letztere Notiz sich bei Justin findet, so liegt es gewiß am nächsten, ihn als die gemeinsame Quelle für Irenäus und Tertullian zu betrachten, natürlich nicht seine Apologie, die ja über Simon weit weniger enthält als uns jene beiden Väter bieten, sondern seine von ihm am Ende des 26. Kapitels der Apologie citirte Schrift wider alle Häresen (*Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν*). Warum, so fragen wir nun, hat Justin auch in diesem seinem Syntagma über den römischen Conflict des Simon mit Petrus geschwiegen, wenn er der pseudoclementinischen, in Rom auslaufenden Sage sein Wissen über die römische Wirksamkeit Simons verdankte? In einer Schrift gegen alle Ketzer, also auch gegen Simon, durfte doch die Nachricht von dessen schimpflichem Ende nicht fehlen. Oder will man sich darauf zurückziehen, daß Irenäus und Tertullian aus bloßem Zufall oder aber aus gleicher Absicht jenen Conflict mit seinem für Simon schmachvollen Ausgang weggelassen hätten? Aber welches soll die Absicht gewesen sein? Beide schrieben ja gegen die Häresen, beiden mußte darum die Nachricht über den glänzenden Sieg des Petrus über Simon in Rom gleich erwünscht sein. So kann im Justin'schen Syntagma und somit auch im Kopf des Justin nichts von einem Kampfe des Simon und Petrus in Rom gestanden haben. Somit können

aber auch die von ihm abhängigen beiden großen Kirchen
ebenso wenig davon gewußt haben. Diesem letzteren Zugestä
hat nun Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien
S. 75 ff.) auf eine interessante Weise dadurch auszuweichen g
daß er den Bericht des Irenäus über Simon zum einen
zwar auf Justin, zum andern Theil aber auf eine pseudoc
tinische Quellenschrift, in welcher der römische Conflict S
und Petri behandelt gewesen sei, den Bericht des Tertullia
anima c. 34) aber bloß auf letztere zurückgeführt hat (a.
S. 78 f.: „Jedenfalls sind demselben Berichte auch die Nach
bei Tertullian De anima c. 34 entnommen"). Er sagt:
zunächst Irenäus betrifft, so muß derselbe zwei verschiedene
benutzt haben, die Ketzerbestreitung Kap. 23, 1 und den jet
lorenen Bericht über Kap. 23, 2—4" [eine Schrift, welche,
sie auch weder mit den Homilien noch mit den Recogn
identisch war, doch in dem Kreise der vielverzweigten clementi
Literatur zu suchen ist]. „Wenigstens ist der neue Anfan
nur aus einem ziemlich äußerlichen Aneinanderreihen zweie
schiedenen Relationen zu erklären. Das von Iren. I, 23,
zählte reicht nicht viel über das von Justin Apol. I, 26. 5
Dial. c. Tryph. 120 [1]) über Simon Berichtete hinaus,
Pater super omnia nichts anders ist als *πρῶτος θεός* o
θεὸς ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυν
die Bezeichnung als filius aber nur auf die von Simon bean
Messiaswürde zurückgeht, von der schon die ältesten Stü
clementinischen Recognitionen (I, 72) zu erzählen wissen.
kann (mit Ausnahme der Bezeichnung der Helena als *πρώτη*
vgl. Justin. Apol. I, 26) das von Iren. § 2 ff. geschilder
gebildetere gnostische System nur einem späteren Stadium de
nischen Gnosis angehören, wenn wir überhaupt hier einen
läßigen Bericht und nicht eine ungenaue Mischung simoni

---

1) *Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέω
φροντίδα ποιούμενος, ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν, εἶπο
νᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ
ὃν θεὸν ὑπὲρ ἄνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμε
λέγουσι.*

und anderweitiger gnostischer Lehren vor uns haben." Auf zweierlei gründet also Lipsius seine Behauptung der Abhängigkeit des Irenäus nicht bloß von Justin, sondern auch von einer pseudoclementinischen Schrift: erstlich auf den allerdings etwas auffallenden Anfang des § 2, indem Irenäus gleich als wenn er in § 1 nicht schon vom Samaritaner Simon gesprochen hätte, also fortfährt: Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt, habet hujusmodi sectae materiam, und sodann darauf, daß die hier dem Simon in den Mund gelegte Lehre eine durch die Gnosis des 2. Jahrhunderts bedingte Fortbildung der bei Justin sich findenden Lehre des Magiers sei. Und von dieser verlorengegangenen pseudoclementinischen Schrift sagt dann Lipsius (a. a. O., S. 77 Anm.): „Jedenfalls muß, wie sowol aus Pseudorigenes wie aus Philastrius und Epiphanius hervorgeht, in jenem Bericht die Disputation des Petrus mit Simon in Rom und das (weder in unseren Homilien noch in den Recognitionen erwähnte) Ende des Magiers besprochen gewesen sein." Allein was den auffallenden Anfang von § 2 betrifft, so läßt sich darauf jedenfalls nicht ein sicherer Schluß bauen, da ja schon die Annahme eines zeitlichen Zwischenraumes zwischen der Niederschreibung von § 1 und § 2 denselben genügend erklären würde; da es weiter sehr zweifelhaft sein dürfte, daß in einer der ältesten pseudoclementinischen Literatur angehörigen Schrift ein Satz gestanden haben sollte, wie dieser: Simon autem Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt, habet hujusmodi sectae materiam; da endlich in dem Falle, daß dieser Uebergangssatz von Irenäus herrührte, derselbe ebenso auffallend und nachläßig erscheint, wenn er zwei verschiedene Quellen, als wenn er zwei Theile Einer Quelle verbindet. Was aber die bei Irenäus vermeintlich sich vorfindende gnostische Weiterbildung der von Justin dargelegten Lehre Simons anlangt, so läßt sich doch zunächst in dem, was Justin in der Apologie über des Magiers Lehre sagt [1]), so wie in dem, was

---

[1]) ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες ἐκεῖνον καὶ προςκυνοῦσι. Καὶ Ἑλένην τινὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσι.



bei Irenäus auch nach der Annahme von Lipsius aus Just
schöpft ist [1]), sicherlich nicht ein stark gnostisches Element verl
Daß aber das weiterhin in § 2 über Simons Lehre Be
nothwendig einem späteren Stadium der simonianischen Gnos
gehören müsse, läßt sich doch mit keinem einzigen Argumen
thun. Dieß apodiktisch hinzustellen ist rein willkürlich. Lä
so kein sicherer Beweis für die Lipsius'sche Ansicht beibring
stehen ihr dagegen gewichtige Bedenken im Wege. Erstlich
doch gewiß die Schwierigkeiten größer, wenn man annehmen
daß Tertullian und Irenäus, welche zeitlich, vor Allem ab
lich von einander getrennt waren, zufällig ein und dieselbe Q
schrift aus „dem Kreise der vielverzweigten clementinischen Lit
benutzt haben. Sodann ist es doch gewiß merkwürdig, daß
bestimmte Sätze und Nachrichten über Simon, welche, wie sc
Blick auf Justin's Apologie zeigt, im Justin'schen Syntagma
enthalten waren (ich meine das, was er von der Helena e
demjenigen Stück des Irenäus'schen Berichtes vindiciren
welches nach ihm aus einer pseudoclementinischen Schrift g
ist. Endlich aber schließt der Bericht des Tertullian mi
Notiz über Simon (daß er nämlich in Judäa als Sohn, i
maria als Vater aufgetreten sei), welche in dem der pseudoc
tinischen Schrift zugeschriebenen Theile des Irenäus'schen B
nicht, dagegen in dem der Justin'schen Ketzerbestreitung vin
Theile desselben sich findet.

Doch zugegeben auch, die Berichte des Irenäus und
tullian giengen nicht ausschließlich auf das Justin'sche Syn
zurück, und es hätte, was übrigens auch erst zu beweisen
jene zweite, von Irenäus benutzte Quellenschrift nicht ebens
jenes Syntagma der katholischen Literatur, sondern dem p

---

1) Hic docuit, semet ipsum esse, qui inter Judaeos quidem
Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descende
reliquis vero gentibus quasi Spiritus sanctus adventarit.
autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum qui sit
omnia Pater et sustinere vocari se quodcunque eum voca
mines.

clementinischen Sagenkreis angehört [1]), was würde damit für die Lipsius'sche Ansicht erreicht sein? Nichts Geringeres als der für Lipsius [2]) jedenfalls sehr unbequeme Nachweis, daß nicht nur das Justin'sche Syntagma, sondern auch jenes pseudoclementinische Schriftstück den Conflict Simons und Petri in Rom nicht enthalten hat. Jedenfalls ist dieser auf das Schweigen der beiden Kirchenväter über einen solchen Conflict gebaute Schluß sicherer und zuverläßiger als die Meinung von Lipsius, daß, weil Pseudorigenes wie Philastrius und Epiphanius von dem Kampfe und dem Ende des Magiers in Rom wissen, darum auch jene pseudoclementinische Quellenschrift von demselben gehandelt haben müsse; denn die Bemerkung, daß bei Pseudorigenes, Philastrius und Epiphanius eine Weiterbildung der Petrus-Simon-Sage vorliege, bietet sich von selbst dar.

So haben wir gesehen, daß die ältesten Kirchenlehrer, wie Justin, Irenäus und Tertullian eine römische Wirksamkeit Simons des Magiers erwähnen, ohne von einem Kampfe desselben mit dem Apostel Petrus zu reden, ja offenbar ohne einen solchen zu kennen. Dieser nicht zu leugnenden Thatsache stellt sich nun

2) die andere zur Seite, daß die ältesten Kirchenlehrer

[1]) Man hat daraus, daß Irenäus (a. a. O., § 2) dem Simon die Lehre zuschreibt, die Menschen würden durch seine Gnade und nicht durch gute Werke selig, auf eine pseudoclementinische, die paulinische Lehre verunglimpfende Quellenschrift desselben schließen wollen. Allein wenn, wie wir darthun werden, dem Simon die historische Existenz nicht abgesprochen werden kann, so ist auch kein triftiger Grund vorhanden, ihm diesen Lehrsatz abzusprechen.

[2]) Der tiefer liegende Grund davon, daß Lipsius die Benutzung einer verloren gegangenen und darum allen möglichen Vermuthungen zugänglichen pseudoclementinischen Schrift durch Irenäus und Tertullian annimmt, scheint mir der zu sein, daß er trotz der, wie es scheint, nicht zu leugnenden Unbekanntschaft beider Väter mit einem römischen Conflict zwischen Petrus und Simon denselben dennoch die Kenntniß dieses Conflictes zuschreiben möchte. Im Trüben hat man freilich gut fischen. Nur ist es nicht allzu vorurtheilsfrei, das, was die uns erhaltenen Schriften der Väter allem Augenschein nach beweisen, auf Grund einer verloren gegangenen, vielleicht oder wahrscheinlich gar nie dagewesenen Urkunde in sein Gegentheil zu verkehren.

wol von einer Wirksamkeit Petri in Rom, aber ni
von einem Conflict desselben mit Simon Magus a
wissen. Diese Behauptung scheint allerdings schon Pap
Bischof von Hierapolis, der jedenfalls geraume Zeit vor der
des 2. Jahrhunderts lebte, Lügen zu strafen, wenn wir den
richt des Eusebius (Hist. eccles. II, 13—15) über die
stehung des Markusevangeliums zur Hand nehmen. Denn
dem hier Eusebius zuerst von dem Auftreten des Simon M
in Rom, sowie der dadurch veranlaßten Reise Petri nach der
hauptstadt, sodann von dem durch die Lehrvorträge des Ap
und seinen Sieg über den Magier auf die römische Gem
hervorgebrachten Eindruck, zuletzt aber von dem in der röm
Christenheit entstandenen Wunsch, eine schriftliche Aufzeichnung
Vorträge zu besitzen, sowie von der Erfüllung dieses Wu
durch Markus, den Begleiter Petri, erzählt hat, fügt er fo
Bemerkung bei: „Clemens hat im 6. Buch seiner Hypoty
diese Geschichte überliefert, und seinem Zeugniß stimmt auc
hierapolitanische Bischof, Papias mit Namen, bei.“ [1]

---

[1] *Οὕτω δὴ οὖν ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου, ἡ μ
Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ κατελέλυ
ναμις· τοσοῦτον δ᾽ ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Π
διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν
σθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασ
παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φ
ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς
μνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλεῖψαι διδασκ
μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι, ἢ κατειργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύ
τίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου
φῆς· γνόντα δὲ τὸ πραχθὲν φασὶ τὸν ἀπόστολον, ἀποκαλύ
αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυ
τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις· Κλήμης μ
ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστο
συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπ
πος, ὀνόματι Παπίας. τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύει
Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ᾽
Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ᾽ αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον
λῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βα
συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.*

(Paulus, S. 248 f.) hat hier den Papias als Gewährsmann für die ganze vorliegende Erzählung, auch für den Kampf des Petrus und Simon in Rom, aufgeführt sein lassen. „Der römische Ursprung des Markusevangeliums scheint eine alte Tradition gewesen zu sein, die demnach wol auch schon dem Papias bekannt sein konnte, und wenn ihm dies bekannt war, warum sollte ihm nicht auch das Uebrige, das damit in Verbindung stand, bekannt gewesen sein? Nur als Begleiter des Petrus kam ja Markus nach Rom, aus welcher Veranlassung sollte aber Petrus schon in so früher Zeit nach Rom gekommen sein, wenn sie ihm nicht durch den Magier Simon gegeben war?“ (Vgl. auch Die Christuspartei ꝛc., S. 143 f.) Würde Baurs Auffassung der eusebianischen Stelle richtig sein, so würde allerdings die Behauptung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der römischen Petrus-Sage mit der ebionitischen Petrus-Simon-Sage viel für sich haben. Allein daß diese Auffassung nothwendig sei, wird gewiß niemand behaupten wollen. Doch sie erscheint nicht bloß nicht nothwendig, sondern sogar unmöglich, da auch die von Eusebius gemeinte Stelle aus den Hypotyposen des Clemens von Alexandrien, wie wir aus Hist. eccles. VI, 14 ersehen, nichts von einem Conflict Petri mit Simon enthält; wir lesen hier: *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις ..... Προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας· τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.* Wie kann darum Lipsius (Die Quellen der römischen Petrussage, S. 6) behaupten, die Stelle des Eusebius zeige deutlich, daß die katholische Tradition die Niederschrift des Markusevangeliums in die Zeit nach Besiegung des Magiers verlegte? Vielmehr beweist sie das Gegentheil, nämlich daß man noch zu den

Zeiten des Clemens von Alexandrien gar nicht daran dachte
Wirksamkeit Petri in Rom zu der des Magiers in Beziehun
setzen. Dasselbe geht auch aus Irenäus hervor, der Adv. haer. I
das Evangelium Marci erst nach dem Tode der beiden A
also nicht einmal wie Clemens bei Lebzeiten des Petrus, gesch
nach dessen Siege über den Magier verfaßt sein läßt (Post
horum excessum Marcus, discipulus et interpres Pet
ipse, quae a Petro annunciata erant, per scripta
tradidit). Es ist darum vollkommen willkürlich, den Papias
Clemens) zum Gewärsmann für die ganze Erzählung des
bius machen zu wollen. Die Stelle beweist höchstens, daß P
von einem Aufenthalt Petri in Rom und einer in Zusamme
damit stehenden Abfassung des Markusevangeliums daselb
richtete. Doch selbst dies ist bezweifelt worden auf Grund
anderen ebenfalls bei Eusebius (Hist. eccles. III, 39) u
haltenen Notiz desselben Papias: *Καὶ τοῦθ᾽ ὁ πρεσβυ
ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα
μόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν· οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπ
Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσ
κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς
Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας.*
gar Baur (Paulus, S. 248) hat in Bezug auf diese
bemerkt: „Wie wir aus Eusebius 6, 14 sehen, hatte n
Clemens die Lehrthätigkeit des Petrus in Rom namentlich h
gehoben; ob aber dasselbe auch schon von dem ältern Papia
zunehmen ist, kann bezweifelt werden, da Eusebius hier auc
die von ihm 3, 39 aus dem Werke des Papias angeführte
gemeint haben könnte, in welcher nur dies gesagt ist, da
Evangelium des Markus aus den Lehrvorträgen des Apostels P
entstanden sei.“ Ebenso hat Schwegler (Das nachapost
Zeitalter, 1846, Bd. I, S. 305) und Uhlhorn (a. a
S. 378) geurtheilt. Und gewiß läßt sich hiergegen keine stri
Beweisführung aufbringen, obwohl niemand leugnen wird
das Nächstliegende allerdings dies ist, daß man von Eusebius
nur Clemens, sondern auch Papias als Gewärsmann fü
Abfassung des Markusevangeliums und für den Aufenthalt

in Rom angeführt werden läßt, wenn man auch nicht geneigt ist, dies aus den Schlußworten der eusebianischen Stelle (*τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν κτλ.*) herauszupressen. (So Mayerhoff, Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften, 1835, S. 80: „Das *φασὶν* kann man ja natürlich nur auf Clemens und Papias beziehen, deren Behauptung hier angeführt wurde." Vgl. dagegen Schwegler a. a. O., S. 305 f.) Und warum sollte nicht, wenn, wie sich aus Irenäus und Clemens Alexandrinus ersehen läßt, die Abfassung des Markusevangeliums in Rom zu deren Zeit kirchliche Tradition war, diese Tradition auch schon zu des Papias Zeiten vorhanden gewesen sein? Doch dem sei wie ihm wolle, jedenfalls wird Papias niemals als Zeuge für den Zusammenhang der römischen Petrustradition mit der ebionitischen Petrus-Simon-Sage geltend gemacht werden können; vielmehr wird er wie Clemens von Alexandrien stets dagegen zeugen.

Und nicht bloß sie, sondern alle aus der ältesten Zeit stammenden Berichte über die römische Wirksamkeit Petri. Die Praedicatio Petri et Pauli, deren Fragmente Hilgenfeld in seinem Novum Testamentum extra canonem receptum (Fasc. IV, p. 57 sqq.) gesammelt hat, läßt Petrus und Paulus in Rom nach längerer Trennung wieder zusammentreffen; von einem Conflict Petri mit Simon ist absolut keine Rede. [1]) Ebenso

[1]) In der anonymen Schrift De rebaptismate, die sich unter den Werken des Cyprian findet, heißt es (vgl. Mayerhoff a. a. O., S. 262): „Est autem adulterini immo internecini baptismatis, si quis alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, item cum baptiazaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum, et post tanta tempora Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos; et quaedam alia hujuscemodi absurde ac turpiter conficta: quae omnia in illum librum invenies congesta."

scheinen die Acta Petri et Pauli (vgl. Hilgenfeld, N
Testamentum, p. 68 sqq.) den gleichzeitigen Märtyrertod
Apostel zu Rom ohne Erwähnung Simons erzählt zu
Dionysius von Corinth berichtet um das Jahr 170,
selbe Schweigen über Simon beobachtend, daß Petrus und P
nachdem sie gemeinsam die Gemeinde zu Korinth gegründet, g
sam nach Italien gekommen seien, daselbst gelehrt und zu de
Zeit das Martyrium erlitten hätten, indem er in seinem B
die Römer nach Eusebius (Hist. eccles. II, 25) so sc
ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν
Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γεννηθεῖσαν, Ῥωμαίων τ
Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν
ραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁ
δὲ καί εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύ
κατὰ τὸν αὐτόν καιρόν. Doch all' diese Beweise sollen
Lipsius nichts für unsere Anschauung von einer selbstän
von der ebionitischen Petrus-Simon-Sage unabhängigen Tr
über den Aufenthalt und das Martyrium Petri in Rom,
gerade für seine Ansicht beweisen. „Was", ruft er a.
S. 6 f. aus, „soll aber gar das Zeugnis des korinthischen Dio
der sogar die korinthische Gemeinde gemeinschaftlich durch
und Paulus gründen läßt, gegen die ursprüngliche Verbindu
Petrussage mit der Simonsage beweisen? Allerdings sagt Dio
von letzterer nichts, aber nur weil die von ihm überlieferte
paulinische Sage eben das katholische Gegenstück der ebion
ist und mit ihrer geflissentlichen Hervorhebung des gemein
Wirkens beider Apostel handgreiflich den Zweck verfolgt, di
paulinische Ueberlieferung zu verdrängen. Dieselbe Tenden
auch der katholischen praedicatio Petri zu Grunde, welche
Apostel in Rom zusammentreffen läßt. Auch hier ist die
berührung mit Simon durch einen freundschaftlichen Verkeh
dem Heidenapostel ersetzt, der übrigens nach dieser Darst
erst als Petrus und Paulus sich dem Ziele ihrer Wallfahrt
wieder aufgenommen wird. In Rom werden beide gleichsa
erst wieder miteinander bekannt; nachdem der Streit in An
(die mutua altercatio) und langjährige Reisen sie ausein

geführt, treten sie jetzt erst wieder in nähere freundschaftliche Beziehungen zu einander. Deutlicher läßt sich doch die Tendenz der Erzählung nicht ausdrücken." Ebenso bemerkt Holtzmann (a. a. O., S. 491): „In dem letztgenannten Apokryphum [den Acta Petri et Pauli] gipfelt jene zweite Sagenbildung, welche den römischen Aufenthalt des Petrus als das Ergebnis der ersten Reise adoptirte, ihn aber im Gegensatz zu dieser verwendete, nicht, um den Paulus durch Petrus zu ersetzen, sondern um beide zusammenzufassen und durch Gleichartigkeit des Todes zu parallelisiren. In dieselbe Classe gehören auch die Notizen, welche Hilgenfeld (S. 357) aus der Praedicatio Petri (et Pauli) aufbietet. So bildete sich schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts die petro-paulinisch-katholische Gestalt der Sage aus, wonach Petrus mit Paulus die römische Gemeinde gegründet hat und ihr erster Bischof gewesen ist." Allein woher nehmen denn Lipsius nnd Holtzmann das Recht zu dieser Geschichtsconstruction, zu der Annahme einer so complicirten Sagenbildung? Und wer urtheilt denn unbefangener, sie oder diejenigen, die aus der sonnenklaren Thatsache, daß die Praedicatio Petri et Pauli, die Acta Petri et Pauli, Dionysius von Korinth von dem Aufenthalt Petri in Rom berichten, ohne einen Conflict mit Simon zu erwähnen, den Schluß ziehen, daß diese ihre Nachricht in keinerlei Verbindung mit der pseudoclementinischen Sage steht? [1]) Für das letztere aber entscheidet nun noch völlig Irenäus

---

[1]) Lipsius meint a. a. O., S. 10: „Gesetzt auch, der Beweis aus den Quellen wäre nicht mehr vollständig zu führen, so werden wir annehmen müssen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Simonssage noch nicht vergessen war, als die römische Petruslegende entstand. Dieselbe hat lediglich dann einen vernünftigen Sinn, wenn unter dem in Rom überwundenen Magier ursprünglich der Heidenapostel gemeint war." Allein hätte die römische Petrussage keinen vernünftigen Sinn, wenn sie auf Tradition beruhte oder aber auf dem Bestreben des judenchristlichen Theiles der römischen Gemeinde, den Apostel der Beschneidung dem Apostel der Vorhaut zur Seite zu setzen, wie Baur ursprünglich die Sache zurecht legte? Welchen Maßstab legt Lipsius an, um etwas „vernünftig" zu nennen? Wenn freilich alles, was seiner Construction sich nicht fügt, unvernünftig ist, dann gehört unsere Untersuchung von vornherein in die

und Tertullian. Beide berichten über den Aufenthalt
Magiers in Rom, beide berichten über die Wirksamkeit Pe
Rom. Irenäus (Adv. haer. III, 1) läßt den Petrus
Paulus in Rom die Kirche gründen zu derselben Zeit, als Mat
sein Evangelium verfaßte: Ita Matthaeus in Hebraeis ips
lingua Scripturam edidit evangelii, quum Petrus et P
Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam. Er
c. III, 2 die römische Kirche antiquissima et omnibus co
a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo R
fundata et constituta ecclesia. Tertullian aber preist
praescript. 36) Rom glücklich, ubi Petrus passioni domi
adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apo
Joannes, postquam in oleum igneum demersus nihil p
est, in insulam relegatur. Wie, so fragen wir nun,
möglich, daß derselbe Tertullian und Irenäus, der nach
Lipsius und Holtzmann seinen Bericht über Simon Magus
der antipaulinischen Petrus-Simon-Sage geschöpft hat, daneb
petropaulinische Sage zum Besten gibt; daß beide Väter die
paulinische pseudoclementinische Sage und die anticlement
petropaulinische Sage in ihren Schriften treuherzig neben ei
gestellt haben? Man kann hier allerdings damit helfen, daß
sagt, Irenäus wie Tertullian hätten die ursprüngliche T
beider Sagen nicht mehr gewußt und so beide Sagengestalten
verbindend den Petrus in Rom den Zauberer Simon bekäm
mit dem Apostel Paulus aber friedlich zusammenwirken und ge
sam sterben lassen (so Lipsius, a. a. O., S. 2). A
es denkbar, daß der Sinn einer so complicirten und tendenziösen S
bildung so bald wieder vergessen war? daß noch Dionysius
Korinth um 170 ihn verstand, dagegen schon Irenäus ihn
mehr kannte? Ist es da nicht viel natürlicher, vorurtheils
und ungezwungener, wenn wir einfach annehmen, daß so
das, was die ältesten Väter über Simon in Rom berichte

Kategorie des Unvernünftigen. Solche Machtsprüche, wie sie sich
Lipsius'schen Schrift in großer Zahl finden, sind geeignet, von dieser
den unbefangenen Forscher abzustoßen.

wenig auch das, was sie über die römische Wirksamkeit Petri erzählen, aus den Clementinen geflossen ist? Und in der That läßt sich ja, wie wir gesehen haben, unschwer zeigen, daß für die Nachrichten der ältesten Väter über Simon in Rom die Clementinen nicht die Quelle waren; daraus ergibt sich aber mit Nothwendigkeit auch das andere, daß ihre Nachrichten über Petrus in Rom völlig unabhängig von jener judenchristlichen Sage sind. Zum Beweis dagegen führt Lipsius (a. a. O., S. 8) nach dem Vorgange Baurs (Paulus, S. 258 ff.) auch die verschiedenartigen Bestimmungen über den Martertod und die Marterstätte beider Apostel ins Feld. „Schon daß die Todesart bei beiden eine verschiedene ist [1]), bei Petrus die Kreuzigung, bei Paulus die Hinrichtung durch's Schwert, spricht nicht für die Ursprünglichkeit der petropaulinischen Sage. Aber auch die Todesstätte beider Apostel ist nach einstimmiger Ueberlieferung eine verschiedene. Petrus wird beim neronischen Palast oder in den neronischen Gärten auf dem Vatikan, Paulus an der Straße nach Ostia hingerichtet, und darnach hat auch die spätere Tradition der römischen Kirche beiden Aposteln verschiedene Grabstätten angewiesen.“ [2]) Weil also die petropaulinische Sage, wenn sie ursprünglich wäre, sicherlich nicht in Bezug

---

[1]) Tertullian, De praescript., c. 36; Origenes bei Eusebius, Hist. eccles. III, I: *Πέτρος ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν· τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὕστερον ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος.* Lactantius, De mortibus persecutorum c. 2: Petrum cruci affixit et Paulum interfecit.

[2]) Der römische Presbyter Cajus, zu Beginn des 3. Jahrhunderts, hat nach Eusebius (Hist. eccles. II, 25) in seinem Dialog mit dem Montanisten Proclus die Grabstätten der beiden Apostel beschrieben: *ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ Γάϊος ὄνομα κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπος (πιστοῦται τὴν ἱστορίαν)· ὃς δὴ Πρόκλῳ, τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης ἐγγράφως διαλεχθείς, αὐτὰ δὴ ταῦτα περὶ τῶν τόπων, ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, φησίν· ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

auf die Todesart und Todesstätte dem Petrus einen entschi
Vorzug vor Paulus gegeben haben würde, so soll der Um
daß die Tradition dies dennoch gethan hat, gegen die Ursprü
keit der petropaulinischen Sage zeugen. Allein dieser Bewei
zunächst auf der keineswegs von Lipsius bewiesenen Voraussi
daß die Erzählung von dem gemeinsamen Wirken und Leiden
Apostel in der Welthauptstadt eine Tendenzsage gewesen sei
nicht eine auf historischen Thatsachen beruhende Tradition.
auch wenn wir diese Voraussetzung zugeben, so ist damit do
lange nicht die andere der Lipsius'schen Argumentation zu G
liegende Voraussetzung zugestanden, daß diese petropaulinische
denz-Sage die Absicht gehabt habe, beide Apostel einander so
zu machen wie ein Ei dem andern. Diese Voraussetzung i
dann richtig, wenn die petropaulinische Sage wirklich den
verfolgte, die antipaulinische Petrus-Simon-Sage zu verdr
Aber eben dies muß ja erst erwiesen werden. So ruht die Lipsi
Beweisführung für die Nichtursprünglichkeit der petropauli
Sage auf der Voraussetzung dieser Nichtursprünglichkeit, set
das als bewiesen voraus, was doch erst bewiesen werden soll.
aber die petropaulinische Sage, wenn sie überhaupt eine bes
Tendenz gehabt hat, nicht die von Lipsius statuirte gehabt zu
braucht und deshalb recht wohl der pseudoclementinischen
vorhergegangen sein kann, haben wir ja aus den Baur'sche
sätzen von 1831 und 1836 gesehen, welche die petropau
Sage als die ältere hinstellen und ihr, sowie der pseudoc
tinische Petrus-Simon-Sage judenchristlichen Ursprung vindi

Doch die ganze bisherige Exposition wäre überflüßig ge
würden wir mit absoluter Gewißheit zwei bisher noch nich
hörte Zeugen gegen die Baur-Lipsius'sche Geschichtsconstructi
Feld zu führen vermögen. Hilgenfeld (Petrus in Rom
Johannes in Kleinasien, S. 353 f) eröffnet die Reihe der Z
für die Unabhängigkeit der bei den Vätern sich findenden Tra
über den Aufenthalt Petri in Rom von der pseudoclementi
Sage mit Clemens Romanus, der in seinem zwische
Jahren 93 und 97 zu Rom verfaßten Briefe an die Korinther, K
also schreibt: Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων πα

μεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἦλθον. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους. Ὁ Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, καὶ μαρτυρήρας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. Daß hier von dem Märtyrertod des Petrus die Rede sei, kann nicht bestritten werden. Zwar hat Baur (Paulus, S. 256) bemerkt: „Es muß hier sogar mit Recht bezweifelt werden, ob das μαρτυρεῖν des Petrus schon speciell vom Märtyrertod oder bloß im weitern Sinne von der Bezeugung der Wahrheit durch sein apostolisches Wirken zu verstehen ist.“ Zwar haben ihm darin Reuß (Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.'s, 4. Aufl. 1864 S. 127), Lipsius (Chronologie der römischen Päpste, 1869, S. 166) und Holtzmann (a. a. O., S. 489) beigestimmt. Allein mit vollem Rechte hat sich Hilgenfeld (a. a. O., S. 354) der Bemerkung Mangolds (Römerbrief, S. 156 f.) angeschlossen: „Clemens hat ja ausdrücklich angegeben, daß er Beispiele von solchen anführen will, die um Eifers und Neides willen bis zum Tode kamen; in Verbindung mit ἕως θανάτου ἦλθον kann μαρτυρήσας nichts Anderes als den Märtyrertod bezeichnen.“ „Warum“, fährt Hilgenfeld richtig fort, „sollte auch ἕως θανάτου nur „bis an den Tod“, nicht „bis zum Tode“ heißen? Und wie kann man zweifeln, daß hier vom Märtyrertode des Petrus die Rede ist, wenn doch von demselben schließlich gesagt wird: ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης?“ [1]) Anders steht es

---

[1]) Vgl. Probst: „Der Brief des römischen Clemens und der Tod der Apostel

mit der Beantwortung der Frage, ob das von Clemens Rom
erwähnte Martyrium Petri als in Rom erfolgt zu denken
Viele haben diese Frage entschieden verneint. Es werde, s
man gesagt, der besondere Ruhm des Paulus darin gesucht
dieser Apostel im Unter- und Niedergang gepredigt, der g
Welt Gerechtigkeit gelehrt hat und bis an das Ende des W
gekommen ist; daraus gehe hervor, daß Clemens das End
Petrus in den Orient gelegt hat. [1]) Ja noch mehr, die

Petrus und Paulus", in: Der Katholik, 1872, Decemberheft, S. 661:
es von Paulus: Das Martyrium unter der heidnischen Obrigkeit
schied er so aus der Welt und gieng in den heiligen Ort e
wird μαρτυρήσας und aus der Welt scheiden in eine so enge
bindung gebracht, daß das Letzte als Folge des Ersten erscheint.
scheidet jedoch nicht durch einfaches Zeugnisablegen, wohl aber
das Martyrium aus der Welt. Paulus starb demnach als M
und darum auch Petrus. Zudem kann nach dem Zusammenhang
viele Leiden erduldend und so Zeugniß ablegend, gieng Petrus
Himmel ein), μαρτυρήσας bloß auf das Martyrium des Petrus
werden, denn die vorausgehenden Leiden und das nachfolgende
Himmel eingehen fordert als Mittelglied nicht die Predigt, sonde
Martyrertod. Es bildete den Uebergang von den vielen Leide
Seligkeit."

[1]) Vgl. Baur, Die Christuspartei 2c., S. 150: „Hätte nicht C
auch von Petrus dasselbe sagen müssen, wie von Paulus, da er
dem angenommenen Falle nicht bloß in der ἀνατολή, sondern a
der δύσις gewirkt hätte, warum wird gerade die Auszeichnung des P
besonders hervorgehoben, daß er κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνα
καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλ
Ich sehe nicht, was man diesem Argument gegründeteres entgegenhalte
und schließe so mit allem Rechte aus der Stelle des Clemens, d
streitig dem apostolischen Zeitalter so nahe stand als irgend einer d
apostolischen Väter, dessen erster Brief nach der übereinstimmenden
nung der meisten Gelehrten unter die ältesten Denkmale aus jene
gehört, der überdies als Bischof der römischen Gemeinde alle Bea
verdient, daß derselbe nicht nur von einer Reise des Apostels Petru
Rom, sondern überhaupt von einer Reise desselben in das Abendla
Zeit der Abfassung seines Briefes nichts wußte, er wußte wie es
nur im allgemeinen, er sei als Märtyrer gestorben, wo aber und wi
es scheint, nicht. Petrus kann daher nicht wol wirklich nach Rom geko
sein, und die Sage, die ihn dahin kommen läßt, muß erst in der Zei

sehe sich so an, als verschwämmen dem Verfasser die Einzelheiten des petrinischen Martyriums in der Ferne. Er erwähne dasselbe zuerst und hätte, wenn Petrus wirklich seinen Siegeslauf in Rom beschlossen haben würde, alle Ursache gehabt, die ganze verherrlichende Schilderung, welche er dem Paulus zutheil werden läßt, schon bei Petrus in Anwendung zu bringen (vgl. Gundert a. a. O., S. 310.). Gewiß wird niemand die ganze Schwere dieser Argumente verkennen; sie sind in der That so gewichtig, daß wir es nicht wagen, das römische Martyrium Petri mit Hilgenfeld für ein Stück beglaubigter Geschichte mit apodiktischer Gewißheit zu erklären. Dennoch vermögen wir auch nicht Gundert mit voller Freudigkeit zuzustimmen, wenn er abschließend bemerkt: „Es läßt sich demnach nicht in Abrede stellen, daß die Darstellung des römischen Clemens gegen einen Aufenthalt des Petrus in Rom spricht." Zunächst verhindern uns daran die den angeführten Worten des Clemens Romanus unmittelbar (Kap. 6) folgenden Worte: *Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους διὰ ζῆλον παθόντες, ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν.* Unter „diesen Männern" kann wohl niemand anders als Petrus und Paulus, von denen im Vorhergehenden ausschließlich die Rede war, verstanden werden, und diejenigen, die ihnen zugesellt werden, können wie sie selbst wol nur Märtyrer sein. Steht aber dies fest, so scheint Kap. 5 und 6 auf Eine Christenverfolgung zurückzuweisen (vgl. das *συνηθροίσθη*), und zwar auf die neronische, welche Tacitus (Annal. XV, 44) in wesentlicher Uebereinstimmung mit Clemens so schildert: „Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos, vulgus Christianos adpellabat. Igitur primo conrepti, qui fatebantur, deinde, indicio eorum, multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum

---

Clemens in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zwischen Clemens und Papias entstanden sein."

interirent, aut crucibus adfixi aut flammandi, atque ubi
fecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Da
aber diese neronische Verfolgung nicht über das römische
verbreitete, sondern auf Rom beschränkte, so scheint Clemens
Martyrium Petri nach Rom zu verlegen. Und dahin scheint
das ἐν ἡμῖν zu deuten, welches viel natürlicher mit Hilgen
(a. a. O., S. 354) auf die römische Gemeinde, statt mit an
auf die christliche Gemeinde überhaupt bezogen wird. Hiezu k
ein anderes: immer wieder drängt sich uns die Frage auf, w
Clemens, wenn er und wol auch seine Leser nichts Näheres
den Märtyrertod Petri wußten, denselben überhaupt erwähnt, w
er nicht lieber statt dessen den Tod des Jakobus als Ex
aufgeführt habe. Aber derselbe Verfasser, der Eingangs ben
„Gehen wir zu den Kämpfern der jüngsten Zeit, zu Beisp
aus unserer Generation über", soll von dem Apostelfürsten
näheres gewußt haben? (Vgl. Probst a. a. O., S.
Weiter vermögen wir es uns nicht begreiflich zu machen, daß
noch zur Zeit des Clemens den Ort des Martyriums Petr
Orient gesucht, dagegen nachweislich keine Stadt des Orient
diese so große Ehre jemals Anspruch erhoben haben soll. E
ist es uns auch schwer möglich, einen anderen Erklärungsg
für die Tradition vom römischen Martyrium Petri ausfind
machen, als den der Geschichtlichkeit desselben. Daß die my
Deutung des Namens Babylon in 1 Petr. 5, 13 erst den e
lichen Anlaß zur Entstehung dieser Tradition gegeben habe,
wol gegenwärtig niemand mehr glauben, da, wie zuerst
(Die Christuspartei, S. 162 f.) geltend gemacht hat, bei eine
isolirt stehenden Momente die Ursache in keinem angeme
Verhältnis zu der aus ihr hervorgegangenen Wirkung ersch
würde. Ebenso wenig kann aber der Ursprung jener Tra
im hierarchischen Geiste der römischen Kirche liegen, da die Tra
in eine Zeit zurückgeht, in welcher jener Geist sich noch nicht g
machte. Nur Einen Grund können diejenigen, welche die Gesc
lichkeit der Tradition leugnen, für die Entstehung derselben anfü
nämlich das Interesse des judenchristlichen Theiles der röm
Gemeinde, den Apostel des Judentums dem des Heidentums

Seite zu setzen. Allein auch dieser Grund will uns nicht gefallen, da abgesehen von der hiebei vorausgesetzten, höchst precären Anschauung von der Urkirche als einer durch Parteikämpfe zerrissenen Gemeinschaft auch hier die Ursache in einem unangemessenen Verhältnis zu der Wirkung zu stehen scheint. Die Argumentation gegen die Geschichtlichkeit des römischen Martyriums Petri, welche sich auf die Abfassung des 1. Petrusbriefes in Babylon gründet, wäre nur dann stichhaltig, wenn dieser Brief — was jedenfalls noch sehr streitig ist — kurz vor dem Ausbruch der neronischen Verfolgung geschrieben wäre. Und selbst dann müßte man noch fragen, ob es wirklich ganz unmöglich ist, unter Babylon die Welthauptstadt zu verstehen. Dies sollten wenigstens diejenigen nicht behaupten, welche wie Lipsius den Petrusbrief für unecht, also für nach der Apokalypse (vgl. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10) verfaßt halten (vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 355 f.).

So wird stets die Geschichtlichkeit des römischen Martyriums Petri einen nicht unbedeutenden Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben; freilich diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit zu erheben und damit das tödliche Geschoß gegen alle Ableitungen der römischen Petrustradition aus Tendenzdichtung zu schmieden, wird nie möglich sein. Hiezu versagt auch der nun schließlich noch zu verhörende Zeuge seine Dienste, der antiochenische Bischof Ignatius; denn wenn in dem seinen Namen tragenden Briefe an die Römer Kap. 4 sich die bekannten Worte finden: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν*, so läßt sich zwar nicht leugnen, daß diese eigentümliche, in keinem andern der ignatianischen Briefe sich findende Verbindung der beiden Apostel nur in der Anschauung des Verfassers von einem eigentümlichen persönlichen Verhältnis derselben zur römischen Gemeinde ihren Grund haben könne. Allein welcher Verteidiger der Echtheit der sieben kürzeren ignatianischen Briefe [denn die anderen, auch die syrischen können gar nicht in Betracht kommen] wollte in Abrede stellen, daß die gegentheilige Ansicht bedeutende Argumente für sich geltend machen könne?

Doch mag auch die Tradition über das römische Martyrium Petri auf geschichtlicher Basis ruhen oder nicht, so viel glauben wir dargethan zu haben, daß, angenommen auch, die pseudoclemen-

tinische Petrus-Simon-Sage hätte schon in ihrer ältesten G
mit einem Conflict Simons und Petri in Rom geendet, die äl
Väter ihre Nachrichten über den Aufenthalt Simons wie den
in Rom nicht daraus geschöpft haben können, da sie weder S
mit Petrus noch Petrus mit Simon in Rom zusammenbri
Der erste katholische Schriftsteller, bei welchem eine Combin
des Aufenthaltes Petri in Rom und der Anwesenheit des S
daselbst vorkommt, ist unseres Wissens Hippolyt, der in
Philosophumena (VI, 20) berichtet: „Hic Simon multo
Samaria praestigiis in errorem agens ab apostolis conv
est et execrationibus devotus, sicuti in Actis scriptum
postea spreta fide haec aggressus est. Verum vel usqu
Romam progressus incidit in apostolos, cui multum P
adversatus est praestigiis seducenti multos.“ Und so
denn unser erstes Resultat: Es findet sich bei den ält
Vätern eine selbständige von der ebionitischen Pet
Simon-Sage unabhängige Tradition über die W
samkeit Petri in Rom, sowie eine selbständige Tradi
über die Wirksamkeit des Simon Magus in
Doch, so setzen wir sogleich hinzu, nicht bloß über die Wirks
Simons in Rom, sondern über Simon überhaupt. Dies
folgt schon aus dem ersteren; denn ist die Nachricht der
über Simons Wirken in Rom nicht dem pseudoclementin
Sagenkreis entlehnt, so läßt sich von vornherein annehmen
auch das andere, was die Väter über Simon berichten, nich
jener Quelle geflossen sein wird. Und in der That finde
bei den Vätern außer dem in der Apostelgeschichte berichteter
sammentreffen des Petrus und des Simon von einem Co
in Syrien und Palästina, wie ihn unsere Clementinen erz
keine Spur. Die Person des Simon und seiner Helena
Nachrichten über Simons Lehre und deren Annahme von
Anfängern haben die Väter allerdings mit jenen gemein;
warum kann dies alles nicht auf einer Tradition beruhen,
von den Clementinen und den Vätern unabhängig von ein
benutzt worden ist; einer Tradition, welche einen, wenn auch
manche Ausschmückung der Sage umhüllten, geschichtlichen

enthält? Dies aber fordern zunächst schon innere Gründe. Die älteste Gestalt der ebionitischen Petrus-Simon-Sage hatte, wie Baur, Hilgenfeld, Lipsius u. A. behaupten, durchweg antipaulinische Tendenz. Wie nun, so fragen wir, ist es denkbar, daß die Väter diese antipaulinische Sage sich aneigneten? Sie mußten entweder den ursprünglichen Sinn der Sage nicht verstanden haben oder selbst antipaulinisch gerichtet gewesen sein. Dies letztere hat Hilgenfeld (Die clementinischen Recognitionen und Homilien, 1848, S. 318 f.) von Justin zu beweisen gesucht. Nach ihm spricht alles dafür, daß dem Justin die ursprüngliche Beziehung des Simon auf den Heidenapostel noch bekannt war und daß er sie eben um dieser antipaulinischen Tendenz willen sich angeeignet habe. „Simon erscheint als Stifter der christlichen Häresie, auf ihn werden die gnostischen Irrlehren zurückgeführt (Dial., c. 80) und namentlich ist es der auch von Justin verabscheute Genuß des Opferfleisches, durch welchen die aus seiner Schule hervorgegangenen Basilidianer, Saturninianer, Valentinianer, Markianer solchen Anstoß geben (Dial., c. 35). Wie ist es nun denkbar, daß Justin unter dem Simon jemand anders hat verstehen können als den Apostel Paulus, welchen er bei seinem wirklichen Namen niemals nennt? Kann man unter denjenigen, welche sich selbst Christen nennen und doch den Genuß von Opferfleisch erlauben, an andere denken als an Pauliner? Man lese auch nur Apol. maj., c. 39, wo die Verkündigung des Christentums unter den Heiden nur den Zwölfen zugeschrieben wird, ohne daß der Apostel Paulus, dessen Missionsthätigkeit doch dem Justin unmöglich unbekannt sein konnte, nur mit einer Silbe erwähnt würde. Nach allen Anzeichen dürfen wir das richtige Verständnis der Sage noch bei ihm voraussetzen.“ Allein trotz alles Bestrebens haben wir nirgends bei Justin die Gestalt des Simon Magus, wie sie uns in den Clementinen entgegentritt, finden können. Er soll auch bei ihm als Stifter der christlichen Häresie erscheinen, es sollen auch bei ihm die gnostischen Irrlehren auf Simon zurückgeführt werden, und zum Beweis hiefür beruft sich Hilgenfeld auf Dial., c. 80. Aber in dem ganzen Kapitel steht kein Wort von Simon. Ebenso verhält es sich mit Dial., c. 35. Es werden hier *Μαρκιανοί*,

Οὐαλεντινιανοί, Βασιλιδιανοί, Σατορνιλιανοί genannt, von S
aber ist keine Spur zu entdecken. Nirgends findet sich bei J
eine Bekämpfung des Heidenapostels unter der Maske des S
Magus; ja es findet sich bei ihm überhaupt keine Bekämpfun
Apostels Paulus. Die Behauptung, daß man unter denje
welche sich selbst Christen nennen und doch den Genuß des G
opferfleisches erlauben, nur Pauliner verstehen könne, ist völli
der Luft gegriffen. Denn wen Justin damit meine, sagt
deutlich; es sind die eben aufgeführten Gnostiker, von dene
doch keineswegs antipaulinisch gerichtete Irenäus (Adv. ha
6, 3) ganz dasselbe berichtet: *Καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα δια
ἐσθίουσι, μηδὲ μολύνεσθαι ὑπ᾽ αὐτῶν ἡγούμενοι· καὶ ἐπὶ
ἑορτάσιμον τέρψιν εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην π
συνίασιν, ὡς μηδὲ τῆς παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεμισ
τῆς τῶν θηριομάχων καὶ μονομαχίας ἀνδροφόνου θέας
χεσθαι ἐνίους αὐτῶν.* Die Stelle I Apol. c. 39 kann abe
wahrlich nichts für eine antipaulinische Richtung Justins be
Denn auch sonst finden wir bei den Vätern die Zahl der A
rundweg auf zwölfe angegeben, ohne daß man dieser Angab
gegnerische Beziehung gegen Paulus geben dürfte; so z. B. i
Briefe des Barnabas Kap. 8, der doch nach Hilgenfeld
apostolischen Väter, 1853, S. 46) paulinischen Charakter
*Οἱ δὲ ῥαντίζοντες παῖδες, εὐαγγελιζόμεννοι ἡμῖν τὴν
τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὸν ἁγιασμὸν τῆς καρδίας· οἷς ἔδωκ
εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν — οὖσι δεκαδύο εἰς μαρτυρίαν
φυλῶν, ὅτι δεκαδύο αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραὴλ — εἰς τὸ κηρύ*
Findet sich aber bei Justin keinerlei antipaulinische Tendenz,
hebt sich die Frage von Neuem: Ist es denkbar, daß ihm übe
die pseudoclementinische Sage irgendwie Quelle für das war
er von Simon berichtete? Man müßte höchstens annehmen
sei schon die ursprüngliche Tendenz jener Sage verschlossen ge
Aber was berechtigt dazu, ihm solche Kurzsicht zuzuschr
während in der Kirche im Ganzen die Einsicht in die T
der Sage vorhanden gewesen sein muß, wenn die petro-paul
Umbildung der Sage als möglich gedacht werden soll?

Zu diesen inneren Gründen kommen nun aber äußere

welche es unmöglich machen, die Nachrichten der Väter über Simon auf eine durch und durch tendenziöse Sage zurückzuführen. Zunächst ist die historische Existenz des Simon Magus deutlich und klar in der Apostelgeschichte Kap. 8 bezeugt, so daß dieselbe nicht als bloße Erfindung zum Zweck der Carricatur des Apostels Paulus betrachtet werden kann. Allerdings haben Baur (Das Christentum und die christliche Kirchen der drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl. 1853, S. 83 ff.); Zeller (Apostelgeschichte 1854, S. 171); Volckmar (Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie, in Theologische Jahrbücher 1856, S. 279 ff.) u. A. behauptet, daß die Gestalt des Simon auch schon in der Apostelgeschichte eine boshafte Travestie auf den Apostel Paulus sei. Apg. 8, 21 werde dem Apostel in der Gestalt des Simon das Apostelamt abgesprochen. Die Wunder des Apostels (vgl. 2 Kor. 12, 11 ff.) werden Apg. 8, 11 als bloße *μαγεῖαι* bekämpft, mit denen er die Leute lange genugsam geblendet habe. Seine Abwendung vom Gesetz werde als Ungeradheit des Herzens (V. 21), als Schlechtigkeit (V. 22) gebrandmarkt. Das Bestreben des Simon, den heiligen Geist zu empfangen, sei eine Verhöhnung des angelegentlichen Bestrebens des Apostels, Anerkennung seines Apostelamtes zu erlangen. Volckmar hat, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, auch noch den Zug des Geldanerbietens Simons als Persiflage eines paulinischen Charakteristicums ausgedeutet. Da, wo Paulus mit den Säulenaposteln, Jakobus, Kephas und Johannes zusammenkomme, um sich mit ihnen zu verständigen und von ihnen anerkannt zu werden, komme es wirklich zu dieser Verständigung διὰ *χρημάτων*. Paulus werde von ihnen anerkannt als Apostel unter der einzigen Bedingung *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύσωμεν*, und er füge hinzu *ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι* (Gal. 2, 10). Ja es sei objectiv so, Paulus habe der Gemeinde Israels zu Jerusalem, ihren *πτωχοῖς*, den Aposteln und Vorstehern derselben, Gelder dargeboten und dargebracht; habe sie von den Heiden-Gemeinden gesammelt und selbst, ja mit Lebensaufopferung, nach Jerusalem gebracht, natürlich nicht um die Apostel oder die Judenchristen zu bestechen, auch nicht einmal um dadurch erst die Anerkennung als Apostel zu erlangen, geschweige

denn die Würde als Apostel, aber um durch diese Darreichung
brüderliche Gesinnung der beargwöhnten Heidenchristen thatsächli
beweisen, Versöhnung mit ihnen und so in der That auch
seinem eigenen Wirken und apostolischen Sein anzubahnen,
Frieden und die gegenseitige Anerkennung zu erhalten. Diese
wahre, heilige Liebe sei von seinen unversöhnlichen Gegnern
kälter und schlechter ausgelegt worden. „διὰ χρημάτων, als
Geld, mit Bestechung hat der Gesetzeszerstörer von den Häu
unserer Gemeinde, die Apostel-Würde erreichen, erschleichen, erk
wollen! Aber wie wird ihn Petrus angelassen haben! ‚
Satan mit dir und deinem Geld (V. 20), glaubst du mit
die Gabe des Apostelamtes Gottes zugestanden zu erhalten?
du hast und bekommst nicht Theil, noch den κλῆρος (ἀποστ
im Christentum.'" So habe das unversöhnliche, auch hieri
jüdisch an's Geld denkende, dahinter etwas suchende Judenchrist
sein Haupt zu dem Haupte des Heidenchristentums reden l
Allein diese Umdeutung des Berichtes der Apostelgeschichte
gewiß auf jeden unbefangenen Beurtheiler einen nahezu kom
Eindruck; das, was Volkmar gefürchtet hat, man möchte in
Exposition ein nimium probare sehen, realisirt der vorurtheil
Forscher nicht bloß angesichts seines Kunststückchens, sondern ang
der ganzen Umdeutung jenes Berichtes in ein Stück bos
Tendenzdichtung. Sodann sieht man nicht ein, warum der
fasser der Apostelgeschichte, den doch selbst Hilgenfeld für
als Justin hält, in seinem, den Paulus so sehr verherrlic
Werke dies antipaulinische Elaborat aufnahm; denn die Aus
derselbe habe dessen Tendenz nicht mehr durchschaut, ist d
abgeschnitten, daß ja Justin noch sie durchschaut haben soll. H
erwidert Volckmar (a. a. O., S. 286): „Die Geschicht
einmal gegeben und konnte nun nicht mehr stillschweigend überg
werden. Es kam daher darauf an, sie so zu fassen, daß der S
Magus (dies Gegentheil von Simon Petrus) als etwas
anderes erschien, und nicht entfernt etwas mit dem Paulu
thun erhalte. Sie mußte daher schon vorgekommen sein, e
zur Bekehrung und Taufe des Paulus kam (vor Kap. 9),
schon Zeller (S. 173) gefunden hat. Wenn also irgendw

haben wir gewiß in diesem Simon-Abschnitt einen Theil der ursprünglichsten Apostel- oder vielmehr vorzüglich Petrus-Geschichte, welcher nun der folgende Pauliner die Geschichte der beiden Apostel, diese vollständige Justification des größten Apostels, entgegengesetzt hat. Je klarer der rein judaistische und antipaulinische Charakter dieses Abschnittes bis auf alle Einzelheiten einleuchtet, um so zweifelloser werden wir hier eine der gesuchten Quellen der Apostelgeschichte des Lukas anzuerkennen haben." Die Aufnahme des ursprünglichen antipaulinischen Abschnittes in die Apostelgeschichte ist also nach Volckmar der petro-paulinischen Tendenz derselben zuzuschreiben; um die antipaulinische Tendenz jener Geschichte zu verdrängen, hat sie der Verfasser der Apostelgeschichte in sein petro-paulinisches Werk aufgenommen. Allein ganz abgesehen von dieser complicirten Construction der Sagenbildung erheben wir die Frage: warum hat der Verfasser der Apostelgeschichte nicht mehr aus der ebionitischen Petrus-Simon-Sage als bloß dies Eine Histörchen in sein Werk verarbeitet, um so der Sage einen noch wichtigeren Stoß zu versetzen? Sodann läßt sich, wie wir sehen werden, nicht darthun, daß die pseudoclementinische Sage den Simon Magus in Paulus habe aufgehen lassen; vielmehr hat schon Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Auflage, 1857, S. 228) darauf hingewiesen, daß Simon und Paulus zwar in den Homilien kombinirt, dagegen in den Recognitionen (I, 70—72) unterschieden werden: „Simon ist ein samaritischer Pseudomessias, nicht nur nach den übereinstimmenden Bezeichnungen der Pseudoclementinen (Rec. I, 72; II, 7. Hom. 2, 24), sondern auch im Sinne der Apostelgeschichte." Endlich aber zeugt doch das von den Kirchenvätern uns überlieferte System Simons und die Existenz der nach ihm sich benennenden Secte für die historische Existenz Simons als Sectenstifters, mag auch sein System im Laufe der Zeit manigfache Weiterbildung erfahren haben.

Freilich hat man auch das Vorhandensein einer besonderen simonianischen Secte mit einem eigenen Lehrsystem in Abrede zu stellen gesucht. Nach Baur (Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 174) ist der Magier Simon der Kirchenväter eine durchaus apokryphische und mythische

Gestalt, in welcher man nur eine Personification der Gnosis
kann. In dem Vorgeben, er sei selbst der höchste Gott, er
er selbst nur als der Träger der in ihm personificirten gnos
Idee des Urwesens. Die Grundanschauung der Gnosis abe
in ihm und der ihm beigegebenen Helena mythisch symb
werden soll, ist die gnostische Idee der Syzygie. Nach Hi
feld (Die apostolischen Väter, S. 242) war Simon fü
Rechtgläubigen die allgemeine Firma des Gnosticismus, n
sie auch unter seinem Namen bekämpften, weshalb wir un
nicht wundern dürfen, wenn auch Gnostiker des zweiten Jahrhu
diese Firma annahmen und im Namen des fabelhaften
häretikers ihre Theorieen aufzeichneten. Allein die Zeugnisse h
sind nicht zu erschüttern; hätte es keine simonianische Secte g
so könnten die Väter nicht über sie berichten (vgl. Ju
Apol. I, 26. 56; Irenäus, Adv. haer. I, 27, 4;
tullian, De anima 57; Clemens Alexandrinus, Stro
II, 11, p. 383; Origenes, Contra Celsum I, 57; Eus
Hist. eccles. VI, 1), könnten nicht ein bestimmtes simonia
Lehrsystem von eigentümlichem Charakter überliefern, und,
die Philosophumena Hippolyts thun, Auszüge aus einer si
nischen Schrift mit dem Titel Ἀπόφασις (VI, 14) oder Ἀπ
μεγάλη (VI, 11) mittheilen. Bezeichnen auch die Kirchenvä
die Gnostiker überhaupt als Descendenten des Erzhäretikers S
so lassen sich doch die genannten Thatsachen nicht dadurch wegb
daß man den Magier Simon zur allgemeinen Firma des Gn
mus stempelt. „Wie konnte sich Justin, selbst Samaritane
täuschen? Woher das bestimmte gnostische System, da
simonianisch ausgegeben wird, woher die simonianischen Sch
Will man hier nicht willkürlich alle Zeugnisse aufheben, so muß m
Existenz einer eignen simonianischen Secte zunächst, wie selbst Z
(Die Apostelgeschichte, ihre Composition u. s. w., Theol. J
1849, S. 375 ff.) thut, zugeben.“ (Vgl. Uhlhorn a. a
S. 291.) So wird sich die Existenz des Simon Magu
Samarien, dem Hilgenfeld einen jüdischen Magier aus C
auf Grund von Josephus (Antiq. XX, 7, 2) gegen die A
geschichte, Justin, die Clementinen und die Constitutionen

willkürlich substituirt hat (vgl. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage, S. 33 f. Anm.), und einer auf ihn sich zurückführenden gnostischen Secte nicht in das Gebiet der Sage verweisen lassen. Dann aber ist schließlich auch kein Grund vorhanden, der Helena die historische Existenz abzusprechen, und sie zu einer Persiflage der gnostischen Syzygie herabzusetzen. Und so sprechen wir uns abschließend dahin aus: Unabhängig von der pseudoclementinischen Petrus-Simon-Sage existirte eine selbständige katholische Petrustradition, d. h. eine Tradition über das Wirken und Sterben Petri in Rom, und eine selbständige katholische Simontradition, d. h. eine Tradition über die Person und die Lehre des Samaritaners Simon Magus, sein Verhältnis zu einer gewissen Helena und sein erfolgreiches Auftreten in Rom. — Nun erst nachdem wir dies unumstößliche Resultat aus den ältesten kirchlichen Berichten gewonnen haben, wenden wir uns

B. zu den **Pseudoclementinen** und prüfen noch in Kürze, ob, was wir bisher vorausgesetzt haben, überhaupt nachweisbar sei, daß die ebionitische Petrus-Simon-Sage in der Gestalt, die sie zur Zeit der bisher behandelten Kirchenväter hatte, mit einem Conflict des Simon Petrus und Simon Magus in Rom geendet habe. Nachdem wir bewiesen haben, daß die ältesten Kirchenlehrer über den Aufenthalt Simons und Petri in Rom thatsächlich aus den Clementinen nicht geschöpft haben, werden wir nun nachweisen, daß sie dies mit dem besten Willen auch nicht thun konnten. Zunächst läßt sich nicht leugnen, daß unsere Homilien und Recognitionen schon mit Antiochien abschließen. Dennoch sucht Lipsius zu beweisen, daß die älteste Gestalt der Petrus-Simon-Sage mit dem Conflict in Rom abschloß, dadurch daß er verschiedene unsren Homilien und Recognitionen zu Grunde liegende Quellenschriften unterscheidet und ihnen das vindicirt, was jene nicht enthalten. „Unmittelbar“, sagt er (a. a. O., S. 14 ff.), „hat beiden ein Werk zur Quelle gedient, welches den Namen *περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι* oder auch *ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* führte, und wahrscheinlich identisch war mit der andern Recension der

Recognitionen, deren Rufinus in der Vorrede seiner Uebers[e]
gedenkt. Aber diese Anagnorismen sind selbst wieder die Bearbe[i]
einer unter dem Namen der κηρύγματα Πέτρου überlieferten äl[...]
Schrift, zu welcher ursprünglich der schroff antipaulinische [...]
des Petrus an Jakobus nebst der angehängten διαμαρτυρία ge[...]
Diese ältere Grundschrift, welche der Brief des Clemens an [...]
kobus (Kap. 19. 20) ausdrücklich von den Anagnorismen u[...]
scheidet, zerfiel nach Recogn. III, 75 in zehn Bücher, deren [...]
noch angegeben wird. Sie behandelte die Reden des P[...]
und seine Disputation mit dem Magier Simon in Cä[...]
(Recogn. I, 17) und endete mit der Flucht des Simon nach [...]
(Recogn. III, 63. 64; vgl. I, 74). Dagegen waren die An[...]
rismen eine spätere Fortsetzung, beziehungsweise Ueberarbeitun[...]
Kerygmen. Sie führen den Petrus als Heidenapostel ein; [...]
ihn dem fliehenden Simon, der hier zum Repräsentanten de[...]
gläubigen Heidentums wird, von Cäsarea nach verschiedenen p[...]
zischen Städten und zuletzt bis Antiochia nachreisen und dens[...]
überall durch Lehre und Wunderkraft besiegen. Die ältere S[...]
liegt den drei ersten Büchern der Recognitionen (vgl. Hom. I–[...]
XVI—XX, 10) zu Grunde." Allein schon hier müssen wir [...]
sius entgegentreten. Vor allem ist die Existenz jener [...]
Quellenschriften, denen er, wie wir sehen werden, noch eine [...]
zugesellt, keineswegs so gesichert und über allen Zweifel er[...]
wie dies nach seiner Exposition scheinen könnte. Was di[...]
Epiphanius (Haer. XXX, 15) erwähnten περίοδο[...]
καλούμεναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφε[...]
betrifft, so hat Uhlhorn (a. a. O., S. 71—73) es nicht [...]
Grund für viel wahrscheinlicher erklärt, daß wir in ihne[n]
Homilien und nicht eine eigene pseudoclementinische Quellen[...]
zu erkennen haben. Noch weniger will uns die Existenz [...]
pseudopetrinischen Kerygma, dem auch der Brief des Petru[...]
Jakobus angehört habe, gesichert erscheinen. Aus den [...]
scheint uns gar nichts für ein solches pseudoclementinisches S[...]
stück geschlossen werden zu können. Denn das Κήρυγμα Πέτ[...]
welches schon von dem Gnostiker Herakleon (vgl. Orige[...]
Comment. in Joannem IV, 226 ed. de la Rue) gebr[...]

worden ist, aber auch von den Vätern, insonderheit Clemens von Alexandrien, öfters angezogen wird (vgl. Grabe, Spicilegium patrum I, 62; Credner, Beiträge I, 351; Mayerhoff a. a. O., S. 304 ff.), war, wie Schwegler (Das nachapostolische Zeitalter II, 30) erwiesen hat, ein Erzeugnis der paulinischen Schule. Bei Eusebius (Hist. eccles. III, 3) aber eine Spur eines ebionitischen *Κήρυγμα Πέτρου* mit Hilgenfeld (Die clementinischen Recognitionen und Homilien, S. 99 Anm.) zu finden, ist völlig unmöglich (vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 70; Schwegler a. a. O. I, 71). Die in dem Briefe des Petrus an Jakobus und in der *Διαμαρτυρία* erwähnten *Κηρύγματα* Petri dagegen sind höchst wahrscheinlich nur fingirt, um den unter dem Titel *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή* auftretenden Homilien Bedeutung und Bestätigung zu verschaffen (vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 105; Mayerhoff a. a. O., S. 317).[1] Die Zusammengehörigkeit des Briefes Petri an Jakobus endlich mit jenen fraglichen Kerygmen Petri, die den drei ersten Büchern der Recognitionen zu Grunde liegen sollen und deren Inhaltsverzeichnis Recogn. III, 75 erhalten sein soll, ist ganz unbeweisbar; im Gegentheil wird der Brief zu den Homilien gehört haben, auf die jenes Inhaltsverzeichnis auch am besten paßt (vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 95 ff.).

Steht es aber also mit der Existenz der von Lipsius statuirten Quellenschriften, dann schwebt weiter sein Versuch, die pseudoclementinische Sage in der Gestalt, die sie vor Abfassung unsrer Clementinen hatte, in Rom oder zunächst mit nach Rom schauendem

[1] Die im ganzen Brief des Petrus sich aussprechende Aengstlichkeit spricht neben vielem andern dafür, daß des Verfassers System nicht etwa das kirchliche und geltende, auch nur in Einem Lande, war (vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Theil, S. 340 ff. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 2. Aufl., S. 461). Diese Aengstlichkeit läßt die seit Baur beliebte Zurückführung der kirchlichen Berichte über Petrus und Simon auf eine „weitverzweigte" pseudoclementinische Literatur völlig unstatthaft erscheinen. Die pseudoclementinische Petrus-Simon-Sage wird wohl einen bestimmten Kreis nicht überschritten haben.

Antlitz enden zu lassen, völlig in der Luft. Es ruht derselbe
auf der Voraussetzung, daß die Kerygmen Petri den drei
Büchern der Recognitionen (vgl. Hom. I—III) zu Grunde
und sodann auf der unleugbaren Thatsache, daß Recogn
63—65 von dem Vorhaben Simons, nach Rom zu fliehen
dem Petri, ihm zu folgen, die Rede ist. Es äußert sich K
ein Petro sich zuwendender Anhänger Simons also über den
„Rogabat autem me ut cum ipso proficiscerer, dicen
Romam petere, ibi enim in tantum placitu
ut deus putetur, et divinis publice donetur h
ribus... At ille profectus est contra Doram dicens:
audieris quanta mihi gloria erit in urbe Roma, poenite
Et post haec ipse quidem ut ajebat Romam petiit."
Kap. 65 sagt Petrus: „Quia ergo, ut ipsi audistis, Simon eg
est aures gentilium qui ad salutem vocati sunt praev
necesse est et me vestigia ejus insequi, ut si quid fo
illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis." [1]) Ist ab
Voraussetzung von der Existenz ebionitischer, in den drei
Büchern der Recognitionen verarbeiteter Kerygmen Petri n
erweisen, so ist auch die auf Stellen aus jenen Büchern ba
Bestimmung über den Inhalt einer solchen pseudoclementi
Quellenschrift hinfällig. Was jene Stellen mit Gewißheit d
ist einzig und allein dies, daß den Homilien und Recogni
von denen wir die ersteren nach 150, die letzteren nach 170 mit
horn (a. a. O., S. 435) verfaßt sein lassen, die schon vor ih
der Kirche vorhandenen Traditionen über die Wirksamkeit
und über die Simons in Rom bekannt waren.

Doch wir wollen einmal zugeben, es liege den drei
Büchern der Recognitionen eine besondere Quellenschrift zu G
Ist denn damit erwiesen, daß dieses Schriftstück mit der
Simons nach Rom geschlossen habe? Keineswegs; viel eh
Gegentheil ist wahrscheinlich. Aus der projectirten Reise S

---

1) In Hom. I, 16, spricht Petrus zu Clemens: *καὶ ἵνα σοι ἐν ἑ*
ὡς γνησίῳ φίλῳ τὸ προκείμενον ἐρῶ, εἰ μή σοί τι ἐμποδίζει,
δευσον ἡμῖν, μεταλαμβάνων τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ὧ
πόλιν ποιεῖσθαι μέλλω, μέχρι Ῥώμης αὐτῆς.

nach der Welthauptstadt wird es ja nichts in unsren Clementinen, sondern von Cäsarea werden wir nach Tripolis und Laodicea geführt, und von da sehen wir den Magier nach Judäa fliehen (Recogn. X, 52. 53. 55. 59); von Rom aber bekommen wir nichts mehr zu hören. Was liegt da näher als entweder, und dies wäre das Näherliegende, das römische Reiseziel für Petrus wie für den Magier Simon erst der letzten Ueberarbeitung der Recognitionen mit Hilgenfeld (Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien, S. 362) zuzuschreiben, oder aber auch der Grundschrift beides, den Vorsatz Simons nach Rom zu fliehen und seine Reise nach Tripolis u. s. w., zu vindiciren, welches letztere zur unabweislichen Folge das Zugeständnis haben würde, daß schon zur Zeit der Abfassung jener Quellenschrift die erfolgreiche Wirksamkeit Simons in Rom Tradition war, welche der Verfasser wohl berühren, aber nicht in seinen Roman verarbeiten wollte.

Wie da helfen? Lipsius (a. a. O., S. 22 ff.) beruft sich auf Recogn. I, 71, wo der verhaßte Mensch von Anfang als Gegner nicht bloß des Jakobus, sondern auch des Petrus auftritt, und zu dessen Verfolgung sich nach Damascus begibt, weil er vermuthet, Petrus sei dahin geflohen.[1]) Hieraus schließt er, daß die Disputation in Cäsarea nicht das erste Zusammentreffen des Petrus mit Simon, sondern gerade im Gegentheil das letzte im Morgenlande gewesen sei. Die Reise von Cäsarea nach Rom sei zu handgreiflich der Lebensgeschichte des Paulus entlehnt. Ebenso handgreiflich aber entwerfen noch die antiochenischen Scenen (Hom. XI, 36; XII, 1. 24; XIV, 12; XVI, 1; XX, 11 ff. Recogn. VI, 15; VII, 24; X, 52. 54 ff.) ein Zerrbild von dem Streite in Antiochia, dessen Paulus im Galaterbrief gedenkt. Die Ueberarbeitung, deren Gefüge hier übrigens in den Recognitionen noch

---

[1]) Recogn. I, 71: „Post triduum autem venit ad nos ex fratribus quidam a Gamaliele, occultos nobis nuncios deferens, quod inimicus ille homo legationem suscepisset a Caipha pontifice, ut omnes qui crederent in Jesum persequeretur et Damascum pergeret cum epistolis suis, ut etiam inibi auxilio usus infidelium fidelibus inferret exitium; idcirco autem praecipue Damascum festinaret, quod illuc confugisse crederet Petrum."



treuer als in den Homilien bewahrt sei, lasse freilich den S
von Cäsarea nach verschiedenen syrischen Städten, wohin
Petrus nachfolgt, zuletzt auch nach Antiochia gehen, von dort
aus Furcht vor Verfolgung durch die kaiserlichen Beamten,
Laodicea, wo Petrus mit seinen Begleitern sich aufhält, nach
fliehen, während Petrus triumphirend in Antiochia einzieh
alles Volk nach Entlarvung des Magiers für sich gewinnt.
zweifelhaft sei hier das ursprüngliche Gefüge in
ordnung gerathen. Die antiochenischen Vorgänge seien n
nicht aus den Kerygmen, welche ja mit dem Ausblicke auf
schlossen, entlehnt, sondern dem clementinischen Ueberarbeite
anderweitiger Kunde bekannt gewesen. Ihren ursprünglichen
habe er aber nicht mehr durchschaut, denn sonst hätte er siche
die Reise des Simon von Cäsarea nach Rom auf eine La
die phönikische Küste entlang nach Antiochien, von Antiochien
zurück nach Laodicea und Judäa vertauscht. Es bleibe al
übrig, in ihnen ein aus dem Zusammenhang gerissenes Br
zu sehen. Dasselbe müsse schon dem ältesten Sagenstoff ange
denn die Parodie sei später nicht mehr verstanden worde
Allein auf welch schwachen Füßen steht auch diese Hypothese
gründet sich auf Recogn. I, 71; weil hier der feindselige S
sich zur Verfolgung des Petrus nach Damascus begibt, d
soll in der ursprünglichen Petrus-Simon-Sage das Zusa
treffen in Damascus und in den andern syrischen Städt
Disputation in Cäsarea als der letzten vorangegangen sein!
man lese doch Recogn. I, 72; hier ist ja deutlich voraus
daß aus dem beabsichtigten Zusammentreffen in Damascus
geworden ist; wie viel weniger kann daraus geschlossen werde
alles das, was der Disputation in Cäsarea folgt, in der urs
lichen Sage derselben vorangegangen sei? Doch wir gehen
zurück und bestreiten mit Uhlhorn (a. a. O., S. 312 f
Zugehörigkeit des ganzen Abschnittes, Recogn. I, 22—74
ursprünglichen Stoffe der Erzählung. So schwebt auch h
Lipsius'sche Construction in der Luft.

Noch schwindelnder wird dieselbe, wenn wir nun seinen
such betrachten, die jenen fraglichen Kerygmen Petri zu G

liegende älteste pseudoclementinische Sage, die in unsren Clementinen verschoben sein soll, zu restituiren. Ihm, der in der ursprünglichen Petrus-Simon-Sage eine systematisch durchgeführte Persiflage des Heidenapostels Paulus sieht, hat nicht das Bedenken sich verbergen können, ob nicht etwa doch die ursprüngliche Sage den Simon „auf der alten Paulus-Straße von Cäsarea nach Antiochien, wo das denkwürdige Zusammentreffen des Paulus mit Petrus stattgefunden hat" (vgl. Hilgenfeld, a. a. O., S. 366), habe wandern lassen. Darum will er nun beides, die Wanderung Simons von Cäsarea nach Antiochia, und die Flucht Simons von Cäsarea nach Rom, welche einer Disputation mit Petrus daselbst folgte, der pseudoclementinischen Urschrift, der dritten und letzten ihres Geschlechtes, zueignen. Er sagt (a. a. O., S. 24 ff.): „Die Reise von Cäsarea die phönikische Küste entlang bis Antiochia wird allerdings schon in der ursprünglichen Quelle gestanden haben. Sie gehörte aber in eine weit frühere Zeit als die Reise von Cäsarea nach Rom. Für letztere liegt Apg. 23—27, für erstere dagegen Apg. 9, 30—11, 25 (vgl. 18, 22) zu Grunde. War aber in der ältesten Sagengestalt von einer doppelten Reise Simons die Rede, der einen von Cäsarea nach Antiochia, der andern von Cäsarea nach Rom, so begreift sich, wie der Ueberarbeiter die in den Kerygmen berichtete Disputation in Cäsarea mit der erstern statt mit der letztern in Verbindung setzen konnte. Aber auch in der Erzählung der Anagnorismen von Simons Flucht vor den Häschern des Kaisers (Recogn. X, 54. 59. Hom. XX, 13) ist wahrscheinlich noch eine ältere Erinnerung enthalten. Ein römischer Centurio, den die Sage mit dem von Petrus bekehrten Hauptmann Cornelius (Apg. 10, 11) identificirt, läßt in Antiochien ausstreuen, er sei vom Kaiser geschickt, den Simon gefangen zu nehmen. Simon verläßt eilig die Stadt, kommt flüchtig nach Laodicea, zaubert dort Faustus, dem Vater des Clemens, sein eignes Gesicht an, um die Verfolgung von sich hinweg auf den Faustus zu lenken, und flieht dann, weil er sich auch in Laodicea nicht sicher wähnt, in derselben Nacht weiter nach Judäa. Es ist schwerlich zu kühn, in dieser Erzählung die Umbildung eines älteren Berichtes zu sehen, welcher den Simon wirklich durch einen kaiserlichen Haupt-

mann gefangen nehmen (Apg. 22, 23; vgl. 24, 23) und
Judäa nach Rom transportiren läßt. Eine Spur hiervon is
in dem mit dem Namen des Simeon Metaphrastes geschm
martyrium Petri et Pauli bewahrt. Dasselbe enthält neben
andern, werthlosen Angaben noch einige Nachrichten offenba
weit älterer Quelle. Wir lesen hier, wie Simon der Magie
zu seiner Gefangennahme nach Antiochien ausgeschickten kaise
Dienern entwischt und nach Judäa entflieht, dort aber ein
und nach Rom gebracht wird, um daselbst für seine Uebel
gerichtet zu werden. Die Parodie auf Paulus liegt hier kla
der Hand. Eine Schwierigkeit macht nur der Umstand, da
letztere Darstellung mit dem Berichte der Kerygmen von den
putation in Cäsarea und der Flucht nach Rom nicht wohl
bar scheint. Denn hiernach hätte sich Simon in Cäsare
freiem Fuß befunden und wäre freiwillig, nicht als Gefan
nach der Welthauptstadt gereist. Es bleibt nur übrig, en
eine Verschiedenheit in der Ueberlieferung anzunehmen, wie
auch der Tod des Magiers in Rom von Verschiedenen vers
erzählt wurde, oder aber in der Darstellung der Kerygmen
eine Umbildung der älteren Sage zu sehen. Letzteres ist hi
Wahrscheinlichere, da die Gefangennahme Simons in Judä
seine Transportation nach Rom sicher dem ursprünglichen S
stoff angehört. Da aber der geschichtliche Paulus zwei Ja
Cäsarea verweilte, so dauerte der dortige Aufenthalt Simons
genug, um Raum für die mit Petrus gehaltenen Dispute
zu gewinnen. Diese letzteren gehörten also wol schon der ä
Schrift an, aus welcher sie der Verfasser der Kerygmen, m
Beseitigung der für seine Zwecke gleichgültigen Gefangenschaft Si
entlehnte." Welch ein Hypothesengewirr! Den drei ersten B
der Recognitionen sollen pseudopetrinische Kerygmen zu G
liegen. Aber die Existenz dieser Kerygmen ist unbeweisbar.
fraglichen Kerygmen sollen mit der Flucht Simons von Cäsarea
Rom geendet haben. Doch auch ihre Existenz zugegeben, ist e
wahrscheinlicher, daß sie nicht von Cäsarea nach Rom, sondern
Syrien führten. Trotzdem soll Recogn. I, 71 beweisen, d
älteste pseudoclementinische Sage die in unsren Clementinen

teten syrischen Vorgänge vor der Disputation in Cäsarea berichtete und also die Kerygmen recht wohl diese letzte Disputation nebst der sich ihr anschließenden Flucht Simons nach Rom gesondert behandeln konnten. Aber die angezogene Stelle beweist gar nichts, ja kann samt dem ganzen Abschnitt Recogn. I, 22—74 wol überhaupt nicht dem ursprünglichen Sagenstoff zugehört haben. Und nun soll gar eine noch den Kerygmen zu Grunde liegende Urschrift den Simon von Cäsarea über Antiochien nach Judäa wandern, von da als Gefangener nach Cäsarea zurückbringen und von hier nach der Disputation mit Petrus nach Rom deportirt werden lassen! Aber ist denn die Existenz einer solchen Urschrift, solcher Petrusacten zu beweisen? Wenn Photius (Bibl. cod. 112. 113) neben den Apostolischen Constitutionen eine zweite Schrift des Clemens von Rom erwähnt, und von ihr sagt, sie sei in der Form der Anrede von Jakobus verfaßt und es sei in ihr enthalten *πράξεις τοῦ ἀποστόλου Πέτρου καὶ αἱ πρὸς Σίμωνα τὸν μάγον διαλέξεις καὶ ἔτι ὁ ἀναγνωρισμὸς Κλήμεντος καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων ἀδελφῶν*, in einigen Exemplaren führe sie auch den Titel *Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἀναγνωρισμός*, so läßt sich doch wol nicht daran zweifeln, daß es die Recognitionen sind, über welche Photius berichtet (vgl. Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homilien, S. 27; Uhlhorn a. a. O., S. 48 f,). Ist aber die Existenz ebionitischer Petrusacten nicht darzuthun, so ist doch gewiß die Bestimmung ihres Inhaltes noch mißlicher. Und aus welcher Quelle schöpft Lipsius diese seine Bestimmung? Aus dem mit dem Namen des Simeon Metaphrastes geschmückten martyrium Petri et Pauli, das noch einige Nachrichten „offenbar“ aus „weit älterer Quelle“, über deren Alter man leider nichts erfährt, enthalten soll. Aber klingt es nicht fast sonderbar, wenn ein griechischer Heiligenbiograph, der von Einigen in das neunte, von den angesehensten römischen Gelehrten, wie Leo Allatius, Bollandus, Pagi, Natalis Alexander in das zehnte, von Andern gar erst in das zwölfte Jahrhundert gesetzt wird, herhalten soll zur Feststellung dessen, was etwa eine (wahrscheinlich nie dagewesene) pseudoclementinische Urschrift aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts enthalten haben könnte?

Dieses ganze Hypothesengewirr ruht, um dies noch
merken, auf der völlig willkürlichen Voraussetzung, daß die urs
liche ebionitische Petrus-Simon-Sage ausschließlich eine nach
Seiten hin durchgeführte Verhöhnung des Heidenapostels g
sei. In unsren Clementinen wird in der Gestalt des Simo
bloß Paulus, sondern auch Marcion und wohl auch die Se
Simonianer, also die antijüdische Gnosis, bekämpft (vgl. Uh
a. a. O., S. 282 ff.). Warum muß, auch wenn wir d
schrift gegen alle Wahrscheinlichkeit bis in den Anfang des 2.
hunderts zurückdatiren, diese ausschließlich gegen Paulus g
gewesen sein? Ja ist es unter Voraussetzung der geschic
Existenz des Simon als Sectenstifters überhaupt denkbar,
schlechthin mit Paulus identificirt worden sei?

So müssen wir uns denn trotz Lipsius mit Hilgenfeld
horn u. A. dahin erklären: Die ebionitische Petrus-Si
Sage, wie sie zur Zeit der ältesten Kirchenlehr
staltet war, wußte nichts von einem Conflic
Simon Magus und Simon Petrus in Rom, so
beschränkte sich auf den Orient, so daß die Väter
das, was sie über die Wirksamkeit Simons noc
sie über die Wirksamkeit Petri in Rom berichten
der Petrus-Simon-Sage geschöpft haben könne

Erst in den Apostolischen Constitutionen, dere
erste Bücher wahrscheinlich zu Ende des 3. Jahrhunderts ent
sind, finden sich (VI, 7—9) die Disputation in Cäsarea u
Sturz des Simon durch Petrus in Rom verbunden. Nachd
VI, 7 den Simon in Uebereinstimmung mit Apg. Kap.
schrieben haben, fahren sie fort: *ὁ μὲν οὖν Σίμων ἐμοὶ
πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος, ἔνθα Κορνήλιος ὁ
ἐπίστευσεν ὢν ἐθνικὸς ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν δἰ ἐμοῦ, συν
μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντω
τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζακχαίου τοῦ ποτε τελώνου καὶ Βαρνά
Νικήτου καὶ Ἀκύλα ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου ἐπι
τε καὶ πολίτου, μαθητεύσαντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναπο
ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τρίτον ἐπ᾽ αὐτῶν δ
θεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μονα*

ντήσας αὐτὸν δυνάμει τοῦ κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταλαβὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν. In VI, 9 hören wir hierauf von dem Unheil, das er über die römische Gemeinde brachte, von seinem Erfolg bei den Heiden, von seinem Versuch gen Himmel zu fliegen und zuletzt seinem jämmerlichen Falle auf des Petrus Machtgeheiß hin. Mit welchem Rechte Lipsius (a. a. O., S. 22) hierzu bemerkt, die antipaulinische Tendenz der Sage gehe aus dieser Darstellung noch ebenso deutlich hervor, wie die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Vorgänge in Cäsarea und Rom, kann ich nicht verstehen. Von einer antipaulinischen Tendenz vermag ich keine Spur zu entdecken; und wie aus den erst verhältnismäßig spät entstandenen Apostolischen Constitutionen ein Schluß auf die ursprüngliche Gestalt der ebionitischen Petrus-Simon-Sage gezogen werden könne, läßt sich auch nicht einsehen. Was liegt, da die Pseudoclementinen thatsächlich nicht mit einem Zusammentreffen des Simon und Petrus in Rom enden, näher als in der Erzählung der Apostolischen Constitutionen über den römischen Conflict beider eine ursprünglich von der palästinensischen Petrus-Simon-Sage unabhängige, auf den katholischen Traditionen von dem Wirken Simons unter Claudius und dem Petri in Rom gegründete römische Petrus-Simon-Sage zu erblicken und den Bericht der Apostolischen Constitutionen als eine Verschmelzung beider, ursprünglich von einander unabhängigen Sagen zu fassen. [1]) Wie wenig die römische Petrus-Simon-Sage ursprünglich mit der syrischen zusammengehörte, geht auch aus Eusebius, Hist. eccles. II, 14. 15 hervor; denn er läßt den Magier nach dem

[1]) Vgl. Uhlhorn (a. a. O., S. 379): „Ist einmal die syrische Sage als die ältere erkannt, so liegt es sehr nahe, daß die römische nichts als eine Nachbildung ist, und zwar eine, welche die Absicht hat, ihr Original zu überbieten. In Syrien hatten beide mit einander gekämpft, Simon war besiegt, aber nicht vernichtet; nun wußte man von einer Anwesenheit des Petrus wie des Simon in Rom — was lag näher, als beides zu combiniren, sie auch in Rom nach jenem Vorbild streiten zu lassen, und hierher nun, um auch so die Gemeinde der Weltstadt zu ehren, die gänzliche Besiegung und den Tod des Magiers zu verlegen? Wie die syrische Sage eine Nachbildung der Geschichte Apg. 8, so ist die römische eine Nachbildung der syrischen."

Vorgang von Apg. 8 direct nach Rom fliehen und unter Claudius d
Petrus daselbst besiegt werden, was er gewiß nicht thun ko
wenn die syrische und die römische Petrus-Simon-Sage urspr
lich Ein Ganzes bildeten. [1]) Auch Ambrosius (Hexaemeron IV
Arnobius (Adv. gentes II, 12), Cyrill von Jerusa
(Catech. IV, 15) stellen beide Sagen nicht zusammen. „S
wo beide Sagen vereinigt werden, zeigt die Art der Vereini
noch, daß sie nicht auf einem Stamme erwachsen sind.
Constitt. App. VI, 9 vereinigen sie, aber mit Weglassung
chronologischen Data, da die vorhandenen einer Vereinigung hi
lich waren, und selbst die Art, wie die Acta Petri et Paul
zusammenschmelzen, läßt erkennen, wie wenig sie zusammengehö
Sie lassen allerdings Kap. 49 (*Σίμων εἶπεν· Οὗτος καὶ ἐ
Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ Παλαιστίνῃ καὶ Καισαρείᾳ τὰ αὐτὰ
ἐποίησεν*) den Simon an den Kampf in Cäsarea erinnern,
wie lose ist das dazwischengeschoben! Eine Rückbeziehung l
nahe, daß, wenn beide Sagen ursprünglich eins waren, sie
früher hätte stattfinden müssen; allein bis zu der erwähnten S

---

[1]) *Αὐτίκα ὁ δηλωθεὶς γόης ὥσπερ ὑπὸ θείας καὶ παραδόξου
μαρυγῆς ταύτης διανοίας πληγεὶς ὄμματα, ὅτε πρότερον ἐπ
Ἰουδαίας ἐφ᾽ οἷς ἐπονηρεύσατο πρὸς τοῦ ἀποστόλου Πέτρου
φωράθη, μεγίστην καὶ ὑπερπόντιον ἀπάρας πορείαν τὴν ἀπ᾽
τολῶν, ἐπὶ δυσμὰς ᾤχετο φεύγων· μόνως ταύτῃ βιωτὸν αὐτῷ
γνώμην εἶναι οἰόμενος. Ἐπιβὰς δὲ τῆς Ῥωμαίων πόλεως, συν
μένης αὐτῷ τὰ μεγάλα τῆς ἐφεδρευούσης ἐνταῦθα δυνάμεω
ὀλίγῳ τοσοῦτον τὰ τῆς ἐπιχειρήσεως ἤνυστο, ὡς καὶ ἀνδρι
ἀναθέσει πρὸς τῶν τῇδε οἷα θεὸν τιμηθῆναι. Οὐ μὴν εἰς μ
αὐτῷ ταῦτα προὐχώρει. παραπόδας γοῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλα
βασιλείας, ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρ
τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα
λοιπῶν ἁπάντων προήγορον Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ
κοῦτον λυμεῶνα βίου χειραγωγεῖ. ὅς οἷά τις γενναῖος τοῦ
στρατηγὸς τοῖς θείοις ὅπλοις φραξάμενος, τὴν πολυτίμητον ἐ
ρείαν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκό
φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν ο
νῶν βασιλείαν εὐαγγελιζόμενος. οὕτω δὴ οὖν ἐπιδημήσαντος α
τοῦ θείου λόγου, ἡ μὲν τοῦ Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα
καὶ τῷ ἀνδρὶ κατελέλυτο δύναμις.*

in ist es, als begegneten sich Petrus und Simon hier zum ersten Male." (Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 380.) Dies alles ist in unumstößlicher Beweis dafür, daß eine pseudoclementinische rschrift, wie sie Lipsius sich denkt, etwa mit dem Titel Πράξεις Πέτρου, nicht existirt hat. Nun hat allerdings Lipsius (a. a. O., S. 82 f.) gerade darauf, daß einerseits die Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου Kap. 49 auf die Kämpfe des Petrus mit Simon in Judäa, ganz Palästina und Cäsarea, also auf die Erzählung der Recognitionen zurückweisen, andrerseits die Streitreden in Cäsarea auf einen zweiten Act des Drama in Rom vorwärts deuten, den Schluß gebaut: „Die Grundschrift unsrer Acten ist einfach die ursprüngliche Fortsetzung der in den petrinischen Kerygmen bearbeiteten Schrift. Beide bildeten ursprünglich ein Ganzes und setzten einander wechselweise voraus." Also die Grundschrift der uns vorliegenden, in ihrer gegenwärtigen Gestalt ziemlich jungen und auch in dem besseren Texte der venetianischen Handschrift sicher erst in's 3. Jahrhundert gehörenden (vgl. Lipsius a. a. O., S. 54) Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου, welche in's 2. Jahrhundert zu setzen ist, war nur der 2. Theil der ebionitischen, den Clementinen zu Grunde liegenden Πράξεις Πέτρου; denn die Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου blicken zurück auf die Kämpfe in Judäa, Palästina und Cäsarea, folglich muß dies auch ihre Grundschrift aus dem 2. Jahrhundert gethan haben; da nun die Grundschrift der Clementinen mit der Disputation in Cäsarea und der Deportation des Simon von da nach Rom geschlossen haben wird, so ist offenbar für die Clementinen wie für die katholischen Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου eine gemeinsame Grundschrift anzunehmen, nämlich die Πράξεις Πέτρου; die unsren Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου zu Grunde liegende Schrift war nur der 2. Theil nach ihrem 1. Theil von den Clementinen behandelten Πράξεις Πέτρου. Allein so glänzend und imponirend der in dieser Construction hervortretende Scharfsinn von Lipsius ist, so müssen wir dieselbe dennoch als eine willkürliche verwerfen. Denn erstens ist nun einmal nicht die Existenz einer nach Rom deutenden Grundschrift der Clementinen darzuthun. Sodann aber war sicherlich die den uns erhaltenen Acten Petri und Pauli zu Grunde liegende

Schrift nicht ebionitischen, sonden katholischen Characters; in
Acten tritt der Magier dem Petrus und Paulus entgegen;
wird auch die Grundschrift petropaulinischen Charakters g
sein. (Vgl. Hilgenfeld, Petrus in Rom und Johan
Kleinasien, S. 370 f.) Fast will es uns scheinen, als ob Li
nur darum jener fraglichen clementinischen Urschrift den al
schichtlichen Anhaltspunkte entbehrenden Namen *Πράξεις*
gegeben hätte, um seiner Behauptung der Zusammengehörigkei
clementinischen Urschrift mit der Grundschrift der kath
Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου schon von vorn herein Wahrsch
keit zu verleihen. Aber es wird dabei bleiben, daß ger
Acten des Petrus und Paulus einen starken Beweis liefe
die ursprüngliche Unabhängigkeit der syrischen von der rö
Petrus-Simon-Sage. So lautet denn das Schlußergebnis
ganzen Untersuchung also: Es gab, wie die Berich
ältesten Väter zeigen, eine von der pseudocl
tinischen Petrus-Simon-Sage unabhängige S
tradition und Petrustradition; die ursprün
Petrus-Simon-Sage wußte noch nichts von
Kampfe Simons und Petri in Rom; erst die s
Gestalt der Petrus-Simon-Sage hat diesen Co
auf Grund der Petrustradition und Simontra
hinzugefügt. Nicht ist, was die katholischen Väte
den Aufenthalt Petri und Simons in Rom (wi
Simon überhaupt) tradiren, ein Ausfluß der
tischen Petrus-Simon-Sage, sondern es ru
Schlußgestalt der Petrus-Simon-Sage auf der
lischen Simontradition und Petrustradition.

2.

Auslegung von Kap. 2, 14—16 im Römerbrief.

Von

Prof. M. Kähler in Halle.

Diese Zeilen des Paulus bieten dem gelehrten Ausleger kaum
eniger Schwierigkeiten als ihre schwerfällige Uebersetzung durch
ther dem Katechismusschüler. Eben dies, daß sie ein Katechismus-
uch geworden sind, vergegenwärtigt zugleich die Bedeutsamkeit
es Inhaltes. Und dieselbe kommt darin zu sicherer Geltung,
ß sie gemeinhin als Ausgangspunkt gewählt werden, wo man
er die unzerstörbare sittliche Anlage des Menschen unter christ-
hen Gesichtspunkten verhandelt. Zur Entscheidung in dieser Unter-
hung können sie indes nur beitragen, wenn der Apostel von
iden, genauer von Menschen redet, welche der besonderen Offen-
ung von Gott entbehren. Daß dem so sei, ist die allgemeine
nahme aller Ausleger mit Ausnahme einiger späteren Väter, so
hr im übrigen die Auslegungen auseinander gehen.

Nun hat Al. Michelsen (Ueber einige sinnverwandte Stellen
s Alten Testaments, Stud. u. Krit. 1873, S. 319 f.) den
n Augustin und Theodoret angedeuteten Gesichtspunkt an der
telle durchzuführen unternommen, daß unter den ἔθνη von Paulus
ubig gewordene Heiden gemeint seien. Seine geistvolle Arbeit
rdert jedenfalls eine gründliche Auseinandersetzung, ehe man mit
tem wissenschaftlichem Gewissen zu der verbreiteten Auffassung
rückkehren kann. Mit vollem Rechte würde der Verfasser sich
cht für widerlegt ansehen, wenn man etwa nur mit allgemeinen
rörterungen über den Zusammenhang des Briefes und der Lehre
s Apostels antworten wollte, ohne seine Anstände und Vorschläge
r die Einzelauslegung zu prüfen. Wenn schon hiedurch eine er-
ute Untersuchung bis in's Kleinste hinein erfordert wird, so findet
ne solche weiteren Anlaß an der Arbeit von Chr. K. v. Hof-

mann (das N. T. im Zusammenhange untersucht, Thl. III
hat eine Auslegung, die bisher kaum Anklang gefunden hatte,
tümlich auszubauen versucht und dafür bei Michelsen u
H. A. W. Meyer (Krit.-exeg. Handb., Bd. IV, 5. A.) nur ein
eingehende Berücksichtigung gefunden. So wird es denn ni
rücksichtlich der neutestamentlichen Aussagen über das Gewiss
erläßlich, sondern auch für Auslegung des Paulus und
biblische Theologie im allgemeinen dienlich erscheinen, mit bes
Beziehung auf die genannten Arbeiten, die wenigen Sätze des A
einer sorgsamen Untersuchung zu unterwerfen.

Das richtige Verständnis eines einzelnen Gedankengange
nicht minder aus dem Zusammenhange, in dem er begegn
aus der genauen Erwägung des Wortlautes, in den er ge
Bringt die vollständige Auslegung einer Schrift die Gesicht
die sich aus dem Verlaufe der Entwickelung für die ausge
Stelle ergeben, von selbst mit sich, so bedarf die Einzelbeh
dringend dieser Richtpunkte, um nicht fehlzugehen. Darum
der Blick auf den Aufriß, nach dem der Apostel seine Be
gestaltet, die erste Stelle.

Es galt bisher als zugestanden, daß Kap. 1, 18 bis
der Zustand unseres Geschlechtes geschildert werde, sofern
selben das Bedürfnis nach der σωτηρία, näher nach einer
σύνη erkennbar werde. Demgemäß fand man die Finster
das Elend der Heiden und darnach auch der Juden dargele
Kap. 3, 9 f. das Gesamtergebnis gezogen. Im Gegensat
läßt Michelsen den Apostel in der Anrede Kap. 2, 1 un
zu und von Christen aus den Juden oder Heiden reden.
die Anrede zeige, so sei er nicht in einer lehrhaften Entw
begriffen, sondern verfolge einen Zweck der Erziehung, in
dem Judenchristen durch den Hinweis auf das letzte Gericht
sein Richten verleiden und damit für den Frieden in der ge
Gemeinde wirken wolle, innerhalb deren die Heiden der
nach überwogen, die Juden der inneren religiösen Bedeutu
in den Vordergrund traten. Verstehen wir den Verfasser r
soll es das Absehen des ganzen Briefes sein, der judenchr
Gesetzesgerechtigkeit, die nur Schein oder Versuch bleibt, die

gerechtigkeit entgegenzustellen, welche auch der Heide durch Christus gewinnt. Schon Kap. 1, 17 wird ἐν αὐτῷ auf πιστεύων bezogen, und der Sinn dahin bestimmt, daß in jedem Gläubigen die persönliche Gerechtigkeit Gottes sich offenbart, als eine göttliche Realität innerlich ihm aufgeht und in seiner Seele sich gestaltet (S. 324. 27 f.). Kap. 1 gibt in der Folge den apagogischen Beweis dadurch, daß abgesehen vom Glauben nur Zornesoffenbarung vorhanden ist. Das 2. Kapitel dient nur dazu, unter deutlichem Hinweis auf die Kap. 14 gegeißelte Neigung zum hochmüthigen Richten, den Judenchristen als Juden unter die Erkenntnis jener Verdammnis zu beugen. Er wird auf das Gericht hingewiesen, welches allein Thäter des Gesetzes wird gelten lassen, und wenn er fragt, wo diese außerhalb der Gesetzesanstalt zu finden seien, so werden ihm Kap. 2, 14—29 die das Gesetz der Liebe in Kraft des Geistes erfüllenden Heidenchristen als das wahre Israel im Gegensatze zu der ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή mit ihren παραβάσεις vorgeführt. — Es ist nicht dieses Orts die zu Grunde liegende Auffassung der δικαιοσύνη θεοῦ und ihrer ἀποκάλυψις ἐν τῷ πιστεύοντι zu prüfen [1]); auch den Ertrag der Darlegung

[1]) Da allerdings dieser Hintergrund dazu dient, den immer wieder in des Paulus Worten gefundenen Hinweis auf die Lebensgerechtigkeit wahrscheinlich zu machen, erwähnen wir hier nur die für uns durchschlagenden Anstände. — Das ἐν αὐτῷ betreffend: die gewöhnliche Beziehung auf εὐαγγ. statt auf das nähere πιστεύων hat ihr gutes Recht daran, daß durch V. 15. 16 εὐαγγ. doch zum betonten Hauptbegriff wird. Die andere häuft die Betonungen der πίστις ungeheuerlich, auch gegenüber Kap. 3, 22 wo διὰ π. dem ἐκ π. entspricht εἰς παντ. κ. ἐπὶ π. τ. πιστ. nur εἰς π. zerlegt; sie zerstört den begründenden Parallelismus zwischen 17 u. 16b. Daß ἀποκαλ. vorwiegend von innerer Offenbarung stehe, ist durch Hinweis auf V. 18, Kap. 2, 5; Kor. 1, 7 und ähnliche Stellen widerlegt. ἐν αὐτοῖς V. 19 ist nicht nothwendig in ihrem Inneren; vielmehr macht V. 20 den Begriff Manifestation für φανεροῦν wahrscheinlicher. Endlich ist keine Stelle nachweislich, wo von einem Sein der Gottesgerechtigkeit in den Gläubigen gesprochen würde; wol aber daß sie ebenso (nicht wesenhaft) Gottesgerechtigkeit in Christus werden, wie Gott diesen zur Sünde gemacht hat 2 Kor. 5, 21. — Was die mitgetheilte persönliche Gerechtigkeit Gottes angeht, so erwarten wir noch immer vergeblich den Nachweis, wie sie mit dem λογίζεται ἡ

für den Inhalt des Briefes im ganzen können wir nicht erör
zumal der Verfasser seine Uebersicht nicht über das 2. Kapitel hi
geführt hat. Nur insoweit gehen wir darauf ein, als die Be
mung der Kap. 2, 14 f. gemeinten ἔθνη davon betroffen
Die von dem Verfasser geschickt in's Licht gestellten Vortheile s
Auslegung bestehen darin, daß der Zug einer Gelegenheits
gegenüber der gewöhnlichen Annahme einer Dogmatica Paulin
nuce zur befriedigenden Geltung kommt und im Zusammen
damit die Anreden Kap. 2, 1 f. 17 f. sich sehr natürlich erkl
daß der alte Streit der Ausleger, ob Kap. 2, 1 f. Juden ge
seien oder nicht, sich wie von selbst schlichtet; daß die Ans
schwinden, welche von dem paulinischen Lehrbegriffe und der
matik aus sich gegen das belohnende Gericht über Nichtch
Kap. 2, 7. 10 event. 16 ergeben; daß die Aussagen Kap. 2, 1
möglichst voll, wie V. 26. 27 genommen werden können, ohn
der sonst stehenden Lehre des Apostels von dem Stande unbek

πίστις εἰς δικ. Kap. 4, 5 u. s. w. ausgeglichen werden soll. Der
weg, daß Kap. 4 nicht von der neutestamentlichen, sondern von de
testamentlichen Gerechtigkeit die Rede sei, ist doch durch V. 23—25
lich abgeschnitten. Die versuchten Unterscheidungen zwischen Gottes
Glaubensgerechtigkeit haben nicht bloß Phil. 3, 9 gegen sich. Kap. 3
wird so lange von zweierlei Gottesgerechtigkeit die Rede sein, als d
örterung abschließt: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, und nicht εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον δικαι
oder ἐν τῷ δικαιοῦν τὸν ἐκ. π. — Uebrigens wäre es se
wünscht, daß einmal die Frage scharf in's Auge gefaßt würde, wie
überhaupt Gerechtigkeit mittheilbar gedacht werden könne. D
imputirte d. h. die zuerkannte Geltung als eines mit dem Rechte
einstimmenden durch Urtheil ertheilt werden könne, versteht jeder.
aber persönliche, d. h. doch wahrhaft sittliche Angemessenheit an das
liche Recht unmittelbar aus Gott auf uns überfließen könne, verste
nicht. Veranstaltungen treffen, Kräfte mittheilen, damit diese Richtu
uns entstehe, ist doch etwas ganz anderes. Uneigentlich kann man d
heißen; warum aber immer wieder dunkle schwebende Wendungen i
Apostel suchen, der so einfach und nüchtern und doch so tief über
Verhältnisse zu reden weiß? Seine Mystik hängt ganz an der P
Christi; mit abstrakten Gotteseigenschaften und dunkeler theosop
Metaphysik hat sie nichts gemein.

Heiden in Widerstreit zu gerathen; endlich daß die Uebergänge V. 6—16 sich viel einfacher, als bei anderer Auslegung, scheinen verstehen zu lassen. Obwol wir das empfinden und obwol auch in der Einzelauslegung sich manches Beachtenswerthe findet — wovon unten zu reden sein wird —, können wir doch dem Verfasser nicht beifallen. Zunächst fordert Kap. 3, 9 προῃτιασάμεθα Ἰουδαίους, jedenfalls eine vorangehende Ausführung über die Juden als solche; man hat sie eben bisher Kap. 2, 17 f. gefunden; auch kann der Verfasser S. 345 sich dem Eindrucke nicht entziehen, daß hier nicht von dem Judenchristen, sondern von dem „Juden mit seinen hohlen und lügnerischen Prätensionen" die Rede sei. Allein nach seiner Annahme ist die Ausführung doch auf jenen gemünzt und so kann nach ihm, S. 332, die genannte Stelle nur auf Kap. 1 zurückweisen, in welchem V. 28 f. wegen des θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει und des τ. δικαίωμα τ. θεοῦ ἐπιγνόντες von den Juden handeln soll. Nun theilen wir allerdings seine Ansicht, wonach Kap. 1, 18 f. nicht von den Heiden in dem Sinne die Rede ist, daß dieselben der jüdischen Nation gegenüber zu stellen wären; allein daß darum die Menschheit mit bestimmter Rücksicht auf ihre Theilung in Heiden und Offenbarungsvolk im Gesichtsfelde stehen sollte, wie der Verfasser unlängst ausgeführt hat, scheint doch nicht möglich. Der Verfasser scheint uns zu übersehen, daß V. 28 f. dem Sinne nach unter dem διότι V. 21 steht. Dann aber handelt es sich um das γνωστὸν τ. θεοῦ V. 19 aus der sogenannten natürlichen Offenbarung; wie aber hätte Paulus daher die jüdische ἐπίγνωσις ableiten mögen! Wie hätte er es unterlassen können, die unendlich schwerere Verantwortung der Juden zu kennzeichnen, welche in der Verwerfung einer ganz anderen φανέρωσις, als sie V. 20 gezeichnet ist, läge! Man vergleiche nur das ἐπιστεύθησαν τ. λόγια τ. θεοῦ 3, 2, vollends Kap. 9; und seine Ausführung darüber Kap. 2, 23. 24. Gewiß hätte V. 28 f. als Parallele zu V. 21 f. einer entsprechenden Einleitung wie V. 19. 20 bedurft. Und wenn Michelsen für seine Meinung betont, daß das τ. ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν bei den Juden am deutlichsten hervortrete, so ist das ganz richtig und auch vom Apostel nicht übersehen, denn er führt diesen Gedanken Kap. 2, 17 f. durch; Michelsen aber drängt ihm eine verdun-

kelnde Wiederholung dieses Gedankens auf. Wird man üb
dem erfahrenen Heidenapostel zutrauen, daß er die Schilderun
heidnischen Wesens auf die Geschlechtssünden beschränkt habe
ja für den besonderen Zweck sehr kennzeichnend sind, jedoch k
wegs die sittliche Beschaffenheit jener Kreise annähernd erschö
Lassen sich nicht für jedes Wort V. 29 f. reichliche Belege
unserer Bekanntschaft mit den damaligen heidnischen Zustände
bringen? Und wenn auch bei den Juden sich demgemäß, d
Menschen sind, ähnliches findet, wo ist etwas den Juden im
sammenhange mit seiner Religiosität auszeichnendes genannt
das so klar Kap. 2, 17 f. geschieht? Dagegen bieten Gal. 5,
Kol. 3, 5; Eph. 4, 17 f.; 5, 3 f. die Parallelen zu dieser
dings in's Einzelnste ausgeführten Schilderung. Auch will e
durchaus nicht in des Paulus Art erscheinen, die Zornes
barung Gottes über Israel darin zu erkennen, daß er „Sün
Sünde", mit Verfinsterung des νοῦς im religiösen Leben
Vielmehr pflegt er dann auf die Verblendung gegen das E
lium und das Verstockungsgericht zu verweisen, entsprechen
Gerichtsandrohungen im Alten Testamente; bei den Juden tr
Sündensteigerung, abgesehen von jener Hauptsünde, nicht unt
Gesichtspunkt des παραδιδόναι, sondern unter den geste
Verantwortlichkeit gegenüber der klaren Erkenntnis Kap. 2, 21
Auch das συνευδοκεῖν τοῖς πράσσουσι ist doch sicher etw
gemein menschliches. Das ἐπιγνῶναι des δικαίωμα τ.
welches sicherlich nicht streng auf jede einzelne That, sonder
das τοιαῦτα πράσσειν, „dergleichen betreiben", zu bezieh
hat seinen Halt an der Thatsache, daß im heidnischen Volksg
die Ueberzeugung von der Strafgerechtigkeit der Gottheit am fe
wurzelte (Nägelsbach, Nachhom. Theol., 1857, S. 28 f
und so auch dem Apostel entgegengetreten sein wird. Der A
deutet das heidnische Bewußtsein mit derselben Verschärfung
seinem Standpunkte, wie er das in Beziehung auf die alttesta
liche Schrift zu thun gewohnt war. Uebrigens ist die Entsche
für uns mit dem Nachweise des Gedankenbaues von Kap. 1, 1
ab gegeben. Dieser Unterbau bricht uns mithin in Stücke. —
nun Kap. 2 mit dem ἄνθρωπε πᾶς, beginnt, so ist Mich

durchaus damit im Rechte, daß er die Allgemeinheit dieser ernstlich gemeinten Anrede betont. Allein er selbst versteht dann darunter, zwar nicht wie die meisten den Juden, aber „vorzugsweise den Christen aus dem Judentume". Lassen wir zunächst den Christen bei Seite, so kann die von Michelsen stark betonte Anknüpfung mit διό nur dann auf den Juden überleiten, wenn derselbe schon Kap. 1 im Gesichtskreise stand, was uns mehr als zweifelhaft blieb. Wird mit dem πᾶς Ernst gemacht, so muß laut Kap. 1 mindestens auch der Heide sich darunter befassen lassen und der Jude kann nicht als Jude, sondern eben nur als Mensch in Betracht kommen. Sollte denn Paulus keinen Blick für den oft so überspannten Tugendstolz, den ethischen Aristokratismus der Griechen und Römer gehabt haben? Die Verwirrung entsteht eben daher, daß auch Michelsen nicht die Allgemeinheit der Aussagen des Apostels strenge nimmt und verkennt, daß derselbe erst Kap. 2, 9 f. überhaupt den Unterschied der durch die Gesetzesoffenbarung geschiedenen Geschlechtshälften in Betracht zieht. Kap. 1, 18 bis 2, 8 gilt der Menschheit, soweit sie ohne die besondere Offenbarung geblieben ist. Auch der Jude soll sich darunter stellen, soweit er selbst die Vorzüge der Begnadung Gottes für sich unwirksam macht und ποιεῖ τ. θελήματα τ. σαρκὸς κ. τ. διανοιῶν καί ἐστι τέκνον φύσει ὀργῆς ὡς κ. οἱ λοιποί, während θέσει von ihm gilt κατὰ τ. ἐκλογὴν ἀγαπητὸς διὰ τ. πατέρας Eph. 2, 3; Röm. 11, 28. Weil er damit aber nur in's Heidnische (d. h. das allgemein Menschliche abgesehen von der Gnadenoffenbarung seit Abraham) zurückfällt, bleibt der Typus für jenes das naturwüchsig heidnische Leben. Demnach verhandelt Paulus Kap. 2, 1 f., wie er das ja sagt, mit dem Menschen, der ein sittliches Urtheil hat, gleichgültig ob Heide oder Jude. Er verhandelt aber nicht fictiv, sondern ganz ernstlich; vor seiner Seele steigen die Verhandlungen auf, die er oft bei seiner Missionsarbeit geführt hat, namentlich mit solchen, die schon unter der Wirksamkeit seiner Predigt standen; und diese hob ja laut Apg. 17 und den Thessalonicherbriefen unter den Heiden mit der Gerichtsverkündigung an. Darum spricht er Kap. 2, 2 unter Voraussetzung dieser Erkenntnis und stellt, indem er mit dem κρίνων spricht, nicht aber dessen

eigene Gedanken auseinanderlegt, die Sachlage unter deren
Und wenn er sich dabei an solche wendet, die in dem B
seiner Anrede stehen, so ist es doch nicht eine Zurechtweisu
Christen, sondern er pflügt erst den Acker für die Aufnahm
φανέρωσις δικαιοσύνης θεοῦ auf. Man versetze sich n
das Werdende aller Verhältnisse jener Tage (unter naheli
Vergleichung der unsrigen) und in die Lage eines Lehrers
der für einen Kreis schreibt, den er eben doch nicht genau
da greift man unwillkürlich auf die sonstige Erfahrung zurü
einem so lebhaften, so anschaulich denkenden Geiste, wie de
Paulus ist, setzt sich die Erinnerung auch im Ausdruck i
gegenwärtige Handlung um. — Eine Zurechtweisung, nic
Christen; denn mit seinen Gemeinden unterhandelt der Apostel
doch nicht so. Michelsen scheint sich das aufgedrängt zu h
denn die Berufung auf τ. χρηστὸν τ. θεοῦ Kap. 2, 4 bezie
nach ihm, S. 331, auf die alttestamentliche Offenbarung; is
eine Instanz für den Juden, nicht für den Judenchristen.
wo sonst hätte Paulus, um einen so ungerechtfertigten Ho
eines Christen — denn Kap. 2, 3 κρίνων τοὺς τ. το
πράσσοντας κ. ποιῶν αὐτὰ geht doch auf die todeswü
Sünden Kap. 1, 32. 29 f. zurück — zu entwurzeln, auf d
wartende ἀνοχή und μακροθυμία Gottes, und nicht vielmeh
die Offenbarung der vergebenden Gnade in der Liebesthat
hingewiesen, vgl. Eph. 4, 31 bis 5, 2? Oder, allgemein
reden, wie stimmt es mit der Art des Apostels überein,
solchen Fall ohne Hinweis auf die Bedeutung des Verhält
zu besprechen, in welchem κρίνων und κρινόμενος zu Ch
stehen? die ἐν Χριστῷ ὄντες werden weder auf das εἰς μ
νοιαν ἄγειν gewiesen, vielmehr auf das ὑπὸ χάριν εἶναι,
τ. πνεύματος ἄγεσθαι, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποτεθνηκέναι u.
noch auf die Vergleichung ihrer Sünden mit denen der B
vielmehr auf die gleichmäßig erfahrene Begnadigung. Grad
unglückliche Seitenblick auf das völlig andersartige κρίνειν Ka
stellt in's Licht, wie Paulus mit Christen verhandelt; wie e
das τοῦ κυρίου εἶναι hinweist, und wie sich ihm in solchem
sammenhange der Blick auf das Gericht gestaltet. Wenn er

schreckenden Ernst vorhält, so ist die Möglichkeit des *σπείρειν εἰς τ. πνεῦμα* erwähnt Gal. 5, 8. Im übrigen wahrt es die Freiheit vor fremden voreiligen Urtheilen Röm. 14, 10 mit Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu Christus ebend. V. 4, 1 Kor. 4, 4 f.; oder wird als Beweggrund der Treue im Christenwandel erwähnt 2 Kor. 5, 10 f. Geht hier mithin der Apostel schlechthin nicht auf die Instanzen zurück, welche er Christen gegenüber zu beschreiten pflegt, so behandelt er den Judenchristen eben nicht als Christen; er sieht von dem eigentümlich Christlichen ab; wie er ja auch dem Wortlaut nach, wenn man Kap. 2, 17 f. vergleicht, von dem Juden absieht; und so bleibt von dem Judenchristen nur der Mensch mit sittlichem Urtheile übrig, den er ja auch nur anredet. Hat er Kap. 1 den Menschen vornehmlich behandelt, wie er sich als Heide zeigt, so mag er Kap. 2, 1 f. den Menschen vornehmlich als Juden im Auge haben; allein die Behandlung ist ebenso gehalten, daß Kap. 1 sich *ὁ Ἰουδαῖος* ais *τέκνον φύσει ὀργῆς* theilweis mitgetroffen ansehen kann, und daß Kap. 2 auch der Heide, sobald ihn die Kunde von dem *μέλλων κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ* trifft, verstehen kann, wie das *τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδεῖν* (welche *ἄγνοια* laut Röm. 1, 18 f. nur eine sehr bedingte war) ihm zum *ἄγειν εἰς μετάνοιαν* werden soll, indem er in seinem eigenen *κρίνειν* sein *κατάκριμα* erkennt (vgl. Apg. 17, 30 f.). Redet nun Paulus Kap. 2, 2 schon von seiner, der christlichen Erkenntnis aus, so kann es nicht mehr auffallen, wenn dieselbe sich auch in den Worten über das Gericht geltend macht V. 7. 8. Das Endgericht muß ja der Ausdruck der unwandelbaren Ordnung Gottes sein, deren Durchführung die Erlösung nur dient. Es ist der unwandelbare Punkt, zu dem die *πολυποίκιλος σοφία* hinführt, der aber in Klarheit gar nicht ohne die christliche Erleuchtung erkannt werden kann. Hier im Zusammenhange kommt es dem Apostel keineswegs darauf an, dem *ἄνθρωπος πᾶς* die Möglichkeit der Erlangung von *δόξα* u. s. w. vorzuhalten, sondern allein die Gewißheit der Entladung der *τεθησαυρισμένη ὀργή*. Darum dient die andere Seite nur zur Klarstellung der nothwendig doppelseitigen iustitia distributiva und V. 7 findet seine zutreffende Erläuterung durch Meyer: „so

specifisch christlich charakterisirt Paulus das sittliche Str
weil er es eben nur christlichen Juden und Heiden beim
kann, und er daher die Schilderung dieser ersten Hälfte de
richtet werdenden Subjecte, ungeachtet der Allgemeinheit seiner
nur in christlicher Form, in welcher sie einzig in Wirkli
stattfindet, zu geben vermag."

Dieses Vorwiegen des verwerfenden Urtheiles im Zusam
hange tritt dann nicht nur in der Umstellung V. 9. 10, so
auch V. 12. 13 und selbst V. 15 in dem κατηγ. ἤ καὶ
hervor; dabei sei gleich hier darauf hingewiesen, daß V.
durchaus nicht die Absicht haben kann, V. 7 u. 10 in con
zu belegen, und in der ἀκροβυστία den ἐν τῷ κρύπτῳ Ἰου
οὗ ὁ ἔπαινος ἐκ τ. θεοῦ Kap. 2, 29 nachzuweisen. — Die
fallende umstellende Wiederholung der Gerichtsankündigung V.
erklärt Michelsen so wenig, als die meisten seiner Vorgä
Hat nämlich Paulus schon von den Juden gesprochen, so ist
recht einzusehen, warum er nun noch besonders von der B
tungslosigkeit des jüdischen Vorzuges zu reden anhebt — vo
wenn ihm derselbe „als Typus aller künftigen πρόςωπα" gelte
(S. 336); als ob Paulus je diesen durch Offenbarung ge
Unterschied mit irgend anderen, durch Nationalität oder C
bedingten, vor Gottes Urtheil in eine Linie gestellt hätte. H
der Apostel hier überall nur mit geborenen Juden und H
d. h. mit Christen zu thun, welche Bedeutung soll dann das w
holte πρῶτον haben? Für die Χριστὸν ἐνδυσάμενοι gilt auc
dem Gerichte οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὔδε Ἕλλην Gal. 3, 27. 28.
3, 10. 11; und die ἀγαπητοὶ θεοῦ κλητοὶ ἅγιοι Röm. 1,
zu ὅσοι ἐβαπτίσθητε gehören, sind ihm doch ἐνδυσάμενοι Χρ
Es hat nur dann einen Sinn, wenn Paulus auf den vorchrist
Standpunkt tretend und den Blick auf das unausbleibliche
gericht gewendet, dem Juden vorhält, daß sein großer Vorzu
nur doppelt verantwortlich macht. So wandelt sich im Licht
Evangeliums die Aussicht auf das Israel vor den Heiden
fende Gericht unter sittlichem Gesichtspunkte. Mit Recht f
Th. Schott (Der Römerbr., 1858, S. 159 f.) und Hofm
(z. St.) den Wendepunkt eben in diesen beiden Versen. Jetzt

Paulus von der Ueberschau der sich selbst überlassenen Menschheit dazu über, zu erörtern, wie die Juden, nicht als Nation, sondern als Empfänger der Gesetzesoffenbarung zu jener ἀποκάλυψις ὀργῆς stehen, oder richtiger, welche Bedeutung dem νόμος für das ἀναπολόγητον εἶναι der Menschen vor Gottes Gericht zukomme. Die Durchführung der nur durch jenes πρῶτον beschränkten Gleichheit vor dem Gerichte (dessen strenge Sachlichkeit dadurch keinen Abbruch erleidet, weil für das Entweder-Oder nichts in Betracht kommt, was nur πρόςωπον ist) wird nun dem Thatbestande entsprechend, wie bemerkt, nur nach der Seite der Verdammung gegeben. Und nun soll nach Michelsen das ἀνόμως und ἐν νόμῳ sich auf Christen anwenden lassen, da ja auch Paulus sich selbst je zuweilen als ὡς ὑπὸ νόμον oder ὡς ἄνομος betrachte 1 Kor. 9, 20 f. Gegenüber von Gott?! In Fragen des Gerichtes und der Seligkeit?! während er an jener Stelle nur von der Anbequemung an die zu gewinnenden Juden oder Heiden spricht. Der Judenchrist soll ihm als ἐν νόμῳ ἁμαρτών gelten und διὰ νόμου gerichtet werden! das ἀνόμως und ἐν νόμῳ hat doch nur einen Sinn, wenn nicht auf die πλήρωσις νόμου in der ἀγάπη gerücksichtigt wird; in dem Falle ist der Heidenchrist wie Paulus οὐκ ἄνομος θεῷ ἀλλ᾽ ἔννομος Χριστοῦ, 1 Kor. 9, 21. Es bezieht sich nothwendig auf die mosaische Thorah. Aber nicht durch sie wird der Judenchrist gerichtet; vielmehr, wenn er sich in die Lage versetzt, ἐν νόμῳ in diesem Sinne zu sündigen, ist er gerichtet, weil κατηργήθη ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, τῆς χάριτος ἐξέπεσεν Gal. 5, 4; steht schon unter der κατάρα. Wie kann man doch überhaupt bei dieser bedingungslosen Verknüpfung von ἁμαρτεῖν und ἀπολέσθαι, κριθήσεσθαι irgend noch an den Stand der δικαιωθέντες denken?! — Und dann soll nun weiter V. 13 das οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται als bestimmte Voraussage der Ertheilung der δόξα an die ἐργαζόμενοι τὸ ἀγαθόν in Kraft des πνεῦμα angesehen werden; sie werden im zukünftigen Gerichte als gerechte erkannt werden. Im anderen Falle, wenn von jüdischen ποιηταὶ νόμου die Rede wäre, findet Michelsen das Schlagwort der Lehre des Apostels „abgeschwächt und in einem Sinne genommen, der sich mit der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως schlechterdings nicht ver-

trägt". Wir fragen dagegen, wo denn irgend bei Paulus
καιοῦν in dem Sinne der Ertheilung der δικαιοσύνη ἐκ
als im zukünftigen Gerichte vollzogen erscheint? Abgeseh
dem gleich zu verwerthenden Citate aus Ps. 35 setzt Pau
καιοῦν nur Kap. 3, 30 in's Futur, wo niemand an das
Gericht gedacht hat, noch denken wird. Sollte Kap. 5,
dem κατασταθήσονται δίκαιοι das jüngste Gericht im
kreise liegen (z. B. Meyer), so ist doch auch ein anderer
gewählt. Das „für gerecht erklären" erübrigt dem Apostel
Gläubigen nicht mehr für das künftige Gericht, weil es scho
vorher vollzogen sein muß, und darum hat er dann für
richtsentscheidungen durchweg andere Wendungen. (Vgl.
willkürlich sich gestaltenden Ausdruck 1 Kor. 4, 4 f.; obwol
schaut auf den ἔπαινος im Herrngericht, sagt er nicht οὐκ
δικαιωθήσομαι, sondern δεδικαίωμαι.) — Ebenso wenig
irgendwo sonst den im Gerichte bestehenden Gläubigen einen
νόμου, wie manchfaltig auch der Gedanke bei ihm Ausdru
daß das neue Leben im Wesen eine wahre Erfüllung des
sei; vgl. besonders Gal. 3, 10—12 mit Röm. 8, 3 f.
in der üblichen Auffassung paßt demnach dieses Wort allei
Rechtfertigungslehre des Apostels. Im Zusammenhange
negativen Werth, indem es das διὰ νόμου κριθήσονται
soll, und ist nur eine andere Form für den Gedanken, der
Ps. 35 zum Stichworte gemacht hat: ἐξ ἔργων νόμου οὐ
θήσεται πᾶσα σάρξ, ohne daß es deshalb zur leeren
würde; denn dahinter steht ja der andere Satz: εἰ ἐδόθη
δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δι
Gal. 3, 21.

Hat demnach Paulus gar nicht von der Wirklichkeit
ποιηταί geredet, so kann es ihm auch nicht darauf an
solche unter den Heiden, nämlich den Heidenchristen, vo
Augen nachzuweisen, wie Michelsen will [1]). Um diese

---

[1]) Die Erinnerung an Apg. 10, 34 ist hier schlechterdings nich
Stelle; weder denkt der Redner bei dem δεκτὸν εἶναι des ἐργ
δικαιοσύνην an Belohnung im Gerichte vgl. V. 42. 43, noch

dung der Gedanken aufzuweisen, muß er zu ποιηταί ergänzen: „auch wenn sie gar nicht zugleich (im dermaligen Sinne des Wortes) Hörer des Gesetzes sein sollten", S. 337. Diese Ergänzung zeigt zunächst, daß sich ihm der Gedankenfortschritt nicht einfacher ergibt, als seinen Vorgängern. Sodann ist sie willkürlich, denn sie schiebt dem einfachen Gegensatze von ἀκροατής und ποιητής (wie er sich z. B. auch Jak. 1, 22 f. einstellt), der auf dem ἐν νόμῳ ruht, den verdoppelten ἀκροατὴς ὁ μὴ ὢν ποιητής und ποιητὴς ὁ μὴ ὢν ἀκροατής unter. Die von Michelsen eingefügte Parenthese zeigt das doppelt Mißliche der Auffassung, indem ja die nach dieser Auslegung gemeinten ποιηταὶ νόμου recht eigentlich auch ἀκροαταί sind, sofern sie eben das alttestamentliche Gesetz seinem wesentlichen Gehalte nach (Michelsen weist selbst auf Kap. 2, 26; 8, 4 hin) und zwar aus Offenbarung und, wie jeder Kenner der paulinischen Briefe weiß, aus dem alttestamentlichen Codex selbst kennen. Zu diesen Bedenken über die Anknüpfung von V. 14 f. gesellt sich das weitere, daß in diesen Versen durchaus nicht klar von ποιηταί die Rede ist, welche ἐν ἡμέρᾳ κυρίου δικαιωθήσονται, wofür einstweilen nur noch einmal auf das κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογ. verwiesen sei. Die Auslegung dieser Worte selbst soll unten erörtert werden; wir werfen nur noch einen Blick auf V. 17 f. Die Schilderung des Juden legt zunächst nicht den Ton auf den Gegensatz der „hohlen und lügnerischen Prätensionen" zu der vorher geschilderten „Erfüllung in Wahrheit und aus dem Geiste", sondern auf den Besitz des Gesetzes und der daraus sich ergebenden Erkenntnis, weist mithin zurück auf das νόμον μὴ ἔχοντες; und geht erst dann zur παράβασις über, im Gegensatze zu dem ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος, was ja (s. unten) nicht heißt, daß sie „im Besitze des Sittengesetzes" seien, sondern für ihr sittliches Handeln sich das Gesetz ersetzen. Uebrigens enthalten V. 18 u. 19 (ἔχοντ. μόρφωσιν κ. λ.) auch in des Paulus Sinn schwerlich nur hohle Prätensionen; damit würde ja das Schwergewicht des Vorwurfes V. 23 nur abgeschwächt. Wenn endlich der Apostel V. 25 f. auf das

---

die so misverstandenen Worte je mit des Paulus Lehre in Uebereinstimmung gebracht werden.

Gnadenzeichen zu sprechen kommt, welches auch ihm an si
bloßes *πρόσωπον* ist, um dessen Bedeutung nach dem Gru
Gal. 5, 3 *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι*
λέτης ἐστὶν ὅλον τ. νόμον ποιῆσαι zu behandeln, und dann
thetisch dem *παραβάτης* die *ἀκροβυστία τ. νόμον τελοῦσα*
überstellt, so hat ihn Michelsen in die Lage gebracht, sich
zu wiederholen, da er das ja, und zwar nicht nur hypot
schon V. 14 f. gethan haben soll. Aber eben hier erst tr
den scharf bestimmten Ausdrücken: *τ. δικαιώματα τ. νόμο*
λάσσειν, τ. νόμον τελεῖν die Möglichkeit in den Gesichtskrei
Heiden durch Gesetzeserfüllung ebenso wie Juden durch
tretungen das bloß äußere Bundeszeichen irrelevant machen
doch dürfte *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος* nicht Bezeichnun
Christen, sondern nur des echten Judenchristen sein; de
Gleichsetzung mit dem *Ἰσραὴλ τ. θεοῦ* widerstrebt die
Bedeutung von *Ἰουδαῖος*. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob
je die gerade Kap. 9, 4 genannten Vorzüge (Mich
S. 346) — nämlich alle Offenbarungsgüter mit Ausn
der V. 5 genannten: *ὧν οἱ πατέρες κ. ἐξ ὧν ὁ Χριστός*
Eigentum der heidenchristlichen Gemeinde gedacht hat, vgl. K
besonders V. 28. 29.

Indes wir gehen dem nicht weiter nach, denn wir hab
nicht nachzuweisen, daß dem Versuche eine Gesamtauffassu
Lehre des Paulus zu Grunde zu liegen scheint, welche d
immer noch zutreffend erscheinende Verständnis der Reforn
zu verdunkeln geartet ist; vielmehr genügt es für unseren
die Darlegung des Zusammenhanges als unrichtig erwie
haben, welche darauf drängt, unter den *ἔθνη* Heidenchristen
stehen. Wir haben in der Folge zuerst die von uns ve
Auffassung des Gedankenganges darzulegen und sodann
Einzelauslegung uns mit Michelsen wie mit seinen Vorg
auseinanderzusetzen.

Mit gutem exegetischem Gewissen lenken wir in die vo
meisten betretene Bahn zur Wiedergabe des Gedankenganges
fraglichen Abschnitten ein. Von Kap. 1, 18 ab zielt Paul
das *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* ab; darum legt er de

stand der vor- und außerchristlichen Menschheit dar, nicht nur um einfach das ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι festzustellen, sondern mit dem besonderen Zwecke zu erweisen, daß sie unter dem Zorne Gottes unentschuldbar und eben darum unrettbar steht. Der Beweis liegt ihm darin, daß ihr ein Wissen um die religiös-sittliche Wahrheit eignet, sie sich dasselbe aber selbst unwirksam gemacht hat und macht (Schott, Hofmann). So geht sie dem Gerichte, das κατὰ ἀλήθειαν ergeht und κατὰ τὰ ἔργα mißt, und damit der ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας entgegen, in welcher sich die ἀποκάλυψις ὀργῆς vollenden wird. Zur Klarstellung dieses Verhältnisses dient aber auch der νόμος, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Unter diesem Gesichtspunkte gehört auch die Betrachtung des Volkes der Offenbarung zur Bewährung der Erkenntnis, daß πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ θεῷ. Denn selbst die Ausstattung mit der offenbaren klaren Erkenntnis der religiös-sittlichen Wahrheit bleibt für das Verhalten unwirksam und dient nur dazu, das ἀναπολόγητον εἶναι voller in's Licht zu stellen, indem Israel instar omnium beweist, mit dem νόμος ὁ μὴ δυνάμενος ζωοποιῆσαι sei für die Menschheit nichts gewonnen (Hofmann zu Kap. 3, 19 f., S. 97 f.) — Der Uebergang zu dieser Erörterung, welche von Kap. 2, 9 ab bis 3, 29 läuft, wird im Flusse der lebendig sich bewegenden Rede, nicht in der Art einer schematisirten Abhandlung, sondern im Zuge der zuletzt vorgeführten Anschauungen und zugleich unter dem Einflusse der Absicht gemacht, auf die Leser unmittelbar einzuwirken. Hat er Kap. 2, 1 f. von der Unentschuldbarkeit des Menschen geredet, der sich ein sittliches Urtheil bewahrt und sich darauf etwas zu gute thut, und auf das Gericht Gottes hingewiesen, welches nur den innerlichsten Thatbestand des sittlichen Menschen wird gelten lassen, so verwendet er fortan eben diesen Grundsatz, um den Unterschied, den Gott durch seine Offenbarung innerhalb des Geschlechtes gesetzt hat, unter dem herrschenden Gesichtspunkte abzuschätzen. Er weist nämlich den Juden gegenüber dem Gerichte, vor dem nichts gilt, was allein der nicht-sittlichen Beschaffenheit zugehört, nur den Platz in erster Linie an. Das ist sein einziger Vorzug in diesem Betracht; und wie dies gar nicht anders sein könne, führt er dem, der etwa gedenkt, ἐν

νόμῳ δικαιοῦσθαι [1]), Kap. 2, 17 f. zu Gemüthe, jeden
aus dem Bundeszeichen V. 25 f. und aus der Würde des e
Volkes Kap. 3, 1 f. beseitigend, um über den letzten mit
figer principieller Abweisung rasch zum Schlusse zu eil
3, 9 f. — Inzwischen indes führt er die Gewißheit der A
lichkeit jenes Vorzuges durch, indem er jede Bevorzugung se
praedilectionem als unvereinbar mit dem ἀπροςωπολήπτω
darthut. Diese Unparteilichkeit wird dereinst sich voll
Da Paulus im Grunde nur das Zorngericht im Sinne
demgemäß Bevorzugung nur in Gewährung von Straflos
Sünder denkbar ist (Hofmann), spricht er die Gewißhe
mäßiger Bestrafung aus, ohne daß der Besitz offenbarten
dabei anders in Betracht kommen wird, als sofern es zu
stabe der Verurtheilung dienen wird. Die Erwähnung
parteilichkeit forderte die Aussage der Bestrafung nach
Seiten; aber eigentlich beschäftigt nur die eine den Apostel.
begründet er den die Juden betreffenden vernichtenden Sa
Nicht das bloße Wissen um jenen Willen, wie es d
Vernehmen der Verlesung der Thorah vermittelt wird, son
die Erfüllung seiner Forderung, nicht das Hören, sonde
das Thun des Gesetzes verleiht den sittlichen Werth, der
anerkannt wird. Wie nun die Gleichgültigkeit des Unt
zwischen Juden und Heiden für das Gericht sich aus de
gültigkeit des damit sachlich gegebenen „Unterschiedes, ob
äußerlich gegebenes Gesetz besitzt oder nicht", ergibt, wird
genden erläutert. Einmal ist jene ἀκρόασις an sich kein
hiniger Vorzug, denn Heiden können ihn sich der Erfahrun
bis auf einen gewissen Grad ersetzen V. 14 f.; sodann
Juden, worüber man sich selbst prüfen möge, vielmals n
daß sie durch ihre offenkundige Uebertretung des Gesetzes di
dung des Namens Gottes verursachen, — was gewiß
Anerkennung vor seinem Gericht nach sich ziehen kann
(Hofmann z. St.). — Ist dies der Gedankengang, da

---

1) Wie er darauf kommen konnte, erklärt Gal. 5, 2 f.; 6, 12 f.;
Röm. 16, 17 f.

der Blick auf die Heiden V. 14 f. nur dazu, die Bedeutungslosigkeit bloßer Kenntnis des göttlichen Willens auf Grund seiner Offenbarung in's Licht zu stellen; der Zweck der Aeußerung ist folglich, weder deren Verantwortlichkeit vor Gericht zu begründen, mithin über V. 12 a zu verständigen (wodurch nämlich das ἀνόμως im Grunde aufgehoben würde), noch die Möglichkeit darzuthun, daß sie als ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. Vielmehr wird einfach, ohne ausgesprochene oder beabsichtigte weitere Folgerung, dem Wissen um Gottes Willen durch Offenbarung ohne Wirkung auf das sittliche Verhalten ein anders vermittelter Besitz entsprechender Kenntnis gegenübergestellt, der eben durch seine Wirksamkeit auf das Verhalten nachweisbar erscheint. Und nicht, daß er auf ein δικαιωθήσεσθαι zu Folge des τελεῖν νόμον hoffen lasse (Richelsen), wird gesagt, sondern nur, daß seine Wirkung doch wesentlich genug ist, um vor dem Gerichte in seiner durch die Heilsgeschichte bedingten Gestalt in Frage zu kommen, während die bloße ἀκρόασις ohne Frage das κατάκριμα herbeiführt.

Dieser Nachweis ist augenscheinlich ein solcher nur dann, wenn er aus Thatsachen geführt wird, die vor Augen liegen. Darum kann V. 14 f. im Zusammenhange unmöglich die bloße Annahme des denkbaren Falles enthalten, auf dessen Wirklichkeit gar kein Ton läge. Dieser Auffassung widerspricht ferner, bei der bezeichneten absichtlichen Neben- und Gegeneinanderstellung der beiden Bedingungssätze V. 14 f. u. 17 f. (vgl. Schott, S. 169 f.), die Entgegensetzung von unzweifelhaft wirklichen παραβάσεις in der folgenden Satzreihe. Mithin ist von wirklicher Befolgung der Forderung Gottes die Rede. Indes bedarf dieser Nachweis, um zu gehen, nicht der Aufweisbarkeit durchaus vollkommener umfassender Gesetzeserfüllung. Da der Apostel im allgemeinen den Widerspruch der menschlichen Willensrichtung mit der göttlichen Forderung als anerkannt voraussetzt Kap. 1, 18, so hebt sich jede einzelne Handlung, die nicht jenem Zuge folgt, durch ihren Inhalt von den übrigen ab und weist auf den andersartigen Grund zurück. Eben darum ist der Rückschluß von gesetzmäßigen Handlungen darauf, daß der Thäter irgendwie sich selbst die Offenbarung ersetze, nicht

nur „an sich nicht unzuläßig" (Tholuck, 5. A. z. St.),
so zwingend als irgend einer. — Wenn nun hier ein V
von Vorkommnissen innerhalb der Heidenwelt mit dem
τῶν ἐντολῶν (Eph. 2, 15) angestellt wird, so können w
einzelne ἔργα gemeint sein (Philippi, 2. A., S. 63
Erfüllung des Gesetzes „in seiner tiefen Innerlichkeit und
lität" ohne Befähigung durch den Geist Christi liegt üb
außerhalb des paulinischen Gesichtskreises; davon redet
selbst V. 7 u. 10 nicht; vielmehr von einem Lebenszug
dauernden Beweggrunde des Handelns. Aber auch dies l
Betrachtung V. 14 f. fern, weil sie es in erster Linie d
mit sozusagen handgreiflichen Beweisen zu thun hat. Hab
die Heiden eben keine Kenntnis der Thorah, so versteht s
selbst, daß die Satzungen über Verfassung des Volk
Gottesdienst außer Frage stehen; man mag daher den zus
fallenden Inhalt des geschichtlichen Gesetzes und des hei
Gesetzesbewußtseins mit Tholuck in dem Dekalog finden
3, 7), doch nur in dem unbestimmten Sinne, daß es
solche Forderungen der Thorah handelt, welche nicht
theokratischen Lebensgestalt zusammenhängen. — — Hält m
gestalt im Auge, wozu dieser Abschnitt im Gedankengange
soll, dann schwindet jeder Grund für den Ausleger, sich
einzelnen Fragen durch die Scheu bestimmen zu lassen,
könne in Widerstreit mit seinem Grundsatz erfunden
πάντες ἥμαρτον. Wenn er selbst sich κατὰ δικαιοσύν
ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος nennt Phil. 3, 6, hat
gewiß nicht der Anklagen Röm. 2, 21 f. schuldig erachtet,
aber für sich das ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσετα
σάρξ Gal. 2, 15. 16 als gültig anerkannt; ebenso wen
er einen seine Autonomie im Thun darlegenden Heiden de
nommen denken. Vgl. die Ausführungen von Baur, Paulus (
S. 525 f.

Nach dieser Erörterung kann Paulus mit ὅταν nur au
hinweisen wollen (Tholuck m. d. meisten), die „heidnisch
wiederholt vorkommen (Hofmann z. St.; vgl. Schriftbew.
I, S. 567: ἔθνη „Bezeichnung einer Gattung als solcher, n

in ihrer Gesamtheit" u. s. w.)[1]). An ihrer Gattungsbeschaffenheit wird hervorgehoben, daß sie kein geschichtlich offenbartes Gesetz, wie die Thorah ist, besitzen; da das aber in Rücksicht auf das praed. ποιῶσιν erwähnt wird, steht μή, was man im Deutschen durch ein nachgeschobenes „trotzdem" wird andeuten können. Die seit Beza von vielen bevorzugte Deutung legis vice funguntur für τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν verliert ihre Hauptstütze, nämlich die dogmatischen Bedenken durch die richtige Beobachtung des allgemeinen Sinnes der Stelle (vgl. weiteres dagegen Hofmann z. St.). Die Entscheidung für die andere: „die Gesetzesforderung erfüllen" folgt, wie zumeist anerkannt wird, aus der im ganzen Zusammenhang vorherrschenden Richtung auf den Gegensatz zwischen νόμον ποιεῖν und παράβασις V. 13. 23. 25—27. Wenn τὰ τοῦ νόμου dem Inhalte nach mit τὸν νόμον gleich werthet (Tholuck), mithin allerdings im Ausdrucke nicht der Hinweis auf die Vereinzelung der Leistung liegt (im Gegensatze zu τὸν νόμον ποιεῖν oder τελεῖν, Philippi), so ist die Umschreibung doch augenscheinlich deshalb

---

[1]) Michelsen findet, daß diese Auslegung ὅταν nicht zu seinem Rechte kommen lasse. Nach ihm weist es, mit Bewahrung seines Werthes als Zeitpartikel, auf den καιρὸς δεκτός, in welchem ἔθνη das Gesetz erfüllen. Seine Beispiele sind unpassend, denn die meisten sind solche, in denen ὅταν c. conj. aor. das futur. exact. ausdrückt; nur Joh. 9, 5 heißt es c. conj. praes. „während". Wie aber das grade wichtige „jetzt" in der Fügung liegen soll, ist doch unerfindlich. Zur Rechtfertigung der gewöhnlichen Auslegung genügt die grammatische Regel: „im hypothetischen Sinne haben die temporalen Conjunctionen mit ἄν verbunden oder verschmolzen den Conjunctiv, wenn ein Präsens . . im Hauptsatze steht"; Krüger, Gr. Sprachl. für Schulen, § 54, 17. Es ist die objectiv mögliche Bedingung. — Der Unsinn, daß „in solchen Fällen, wenn einzelne gutes thun, sie nur alsdann im Besitze, unter der Wirksamkeit jenes inneren Sittengesetzes stehen", hebt sich völlig auf, wenn man nur bedenkt, daß νόμος εἰμὶ ἐμαυτῷ eben nicht heißt: ich besitze ein Gesetz, sondern: ich normire mich; dieses sich normiren in der Richtung auf das ἔργον τοῦ νόμου geschieht erfolgreich und mithin aufweisbar in der That nur alsdann, wenn sie τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσι. Der Nachdruck liegt eben nicht auf dem „auch haben", sondern auf dem „sich selbst sein" an Stelle des positiv Gegebenen. Daß sie damit auch einen Besitz des Gesetzes erweisen, wird erst im Folgenden ausdrücklich betont.

gewählt, weil hier der Ton darauf liegt, daß die betreffend
νόμον das mosaische Gesetz nicht haben, mithin auch nicht
lich dessen Forderung in's Werk setzen können, während
dieser Umstand gleichgültig ist. Da es sich im Zusamm
eben um einzelne Fälle handelt, so kommen die betreff
Stücke des Gesetzesinhalts in Frage (Meyer). Hiezu m
zu τὰ ἔχοντα gehört φύσει (Tholuck und die meisten)
hebt hervor, daß sie der Ausrüstung durch Offenbarung en

[1] Michelsen fordert die Verbindung mit ἔχοντα, weil Paulus d
deute, daß sie zwar ihrer natürlichen Abstammung nach ἄνομοι
πνεύματι θεοῦ ἀγόμενοι aber ἔννομοι. Sprachlich findet
Verbindung dadurch gefordert, daß Paulus nicht in einem S
die nämlichen Worte wiederholen würde; nur als verkürz
drückliche Wiederholung sei das νόμον μὴ ἔχοντα im Nachsatz
lich. Allerdings wiederholt Paulus die nämlichen Worte, aber
nämliche Fügung, s. oben. Die verkürzte Wiederholung
verhältnismäßig Unwichtige aus; und doch gibt nach Michel
φύσει dem Ausspruch allein Wahrheit. Zu der Verbindung m
vgl. Mey., Rück. Den Sinn betreffend, meint Michelsen,
würde auch bei Heiden die Sittlichkeit nicht aus einer ἐπιθυ
ὁρμὴ φυσική abgeleitet haben. Aber zunächst steht φύσις
Eph. 2, 3, der θέσις göttlicher besonderer Offenbarung gegenübe
denn Paulus sagen, daß die Juden φύσει die Thorah besitzen?
die Bedeutung aus: ohne besonderen Anstoß von außen. So
ja bei den Griechen φύσις zu jener Zeit gar nicht bloß die B
wonach sie als niederer Beweggrund der σοφία gegenüber
stoische Satz von dem τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν ist
worden: τὴν πρώτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖ
οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, und zwar im Geg
der ὁρμὴ πρὸς ἡδονὴν γινομένη Diog. Laert. VII, 85
das vermittelt sich durch die συνείδησις τῆς αὐτοῦ συστάσε
wußtsein, nicht Gewissen). Ohne dem Apostel ein Studium der
zuschreiben, darf man doch voraussetzen, daß ihm dieser, grade
sittliche Denken ausgeprägte Begriff der φύσις ebenso gut en
kommen sein wird, als der von Michelsen aus Platon herbei
grade Michelsen wird man auf Apg. 17, 18 verweisen dürfen.
wie in der Erwähnung der συνείδησις im Folgenden träfe Pa
dieser Wendung die geläufigen ethischen Anschauungen der Kreise,
er gewirkt hat. Doch bedarf es im Grunde dieser Ableitung des G
nicht; vgl. Hofmann z. St. über φύσις.

ganz auf sich selbst, ihre schöpfungsmäßige Beanlagung und Entwickelung gestellt sind. Indem οὗτοι bestimmt nur die behandelten aufnimmt, greift auch der Schluß nicht über jene einzelnen Fälle hinaus. Die veränderte Stellung des μή in der erneuerten Erinnerung an ihre Unbekanntschaft mit offenbartem Gesetze, dient dazu, dem mangelnden Besitze entgegenzustellen, was sie sind. (Wie wenig der Schluß bei der Bestimmung des τὰ τ. νομ. ποιεῖν nach Beza kräftiger wäre, stellt die berechtigte Umschreibung vor Augen: wenn sie, kein Gesetz besitzend, von Natur die fordernde Thätigkeit des Gesetzes sich ersetzen, ersetzen sie sich bei dem Mangel eines Gesetzes das fordernde Gesetz). Das also ist der Hauptsatz, daß sich selbst überlassene Menschen sich thatsächlich das Gesetz, sofern es ein Gottes Willen entsprechendes Thun erfordert, ersetzen.

Hofmann legt dabei den Ton so einseitig auf das εἶναι, daß er den Gedanken ausschließt: „als hätten sie statt des mosaischen Gesetzes ein anderes, sondern . . sie vernehmen nicht bloß das bei sich, was dem Juden das Gesetz sagt, sondern sagen es sich selbst. . . Wer ein Gesetz hat, dem ist außer ihm vorgeschrieben, was Gott von ihm fordere; wer dagegen sich selber Gesetz ist, der schreibt es sich selber vor, macht also den Willen Gottes zu seinem eigenen.“ Wäre das „Wollen, was Gottes Wille ist“ — gleichviel ob man ihn als solchen kennt oder nicht — der ausschließliche Sinn von dem „sich selbst Gesetz sein“, so ergäbe sich V. 14 der Schluß: wenn sie thun, was Gott will, so wollen sie, was Gott will, d. h. es wäre nur der Rückschluß von der äußeren Erscheinung auf die innere Handlung der sittlichen That, die beide kaum trennbar sind; während bisher alle Ausleger den Rückschluß immer von der sittlichen Handlung auf eine dieselbe erklärende Wesenseigentümlichkeit fortgehen ließen. Auf eine solche führt offenbar auch zunächst der Ausdruck: sich selbst Gesetz sein; das „im Willen aneignen“ fällt nicht unter das εἶναι. Da das Gesetz fordert, so wird sie ausgelegt werden können: sie sagen sich eine Forderung, oder: sie normiren sich; aber jeder weiß, welch ein Abstand zwischen dem „sich eine Forderung sagen“ und dem „den darin liegenden Willen zum eigenen machen“

liegt, während allerdings das letzte der erste Schritt vom sic
zum thun ist, aber ein erster Schritt, der eigentlich das
einschließt. In diesem Sinne würde auch der Jude, im
ein ἔργον νόμου zu thun, sich selbst Gesetz geworden sein; di
spiel stellt in's Licht, daß es dem Apostel nicht auf de
des inneren Vorganges ankommen konnte, wo der Wille
Forderung fügt, sondern auf den, wo die Forderung lau
auf die Selbstnormirung, welche für die im (inneren)
sich vollziehende die Voraussetzung bildet. Und darauf allei
auch der Zusammenhang, indem es sich ja um Kenntn
Gottes Willen, wenn auch nicht als solchem, handelt. We
lich Michelsen auslegt, „daß ihr geheiligtes Innerstes
will, als was Gott will“, so nimmt es sich doch warlich
lich aus, daß Paulus von denselben hinterher aussagen so
„guten und argen Gesinnungen dienen, sei es zur Anklage, se
Verteidigung“ (sic!), wobei Michelsen übergeht, daß der
der Anklage das Ueberwiegen beilegt. Sagt da nicht Paulus
von den Menschen aus, die er meint, was Michelsen
Heiden hervorhebt, um zu zeigen, daß ihnen das ἑαυτ. εἰσὶ ν
gelten könne: „daß gerade beim Nichtthun des Gute
innere Gesetz ihnen besonders zum Bewußtsein kommt“?
doch von einem δικαιοῦσθαι der ποιηταὶ τ. νόμου wol
Rede sein. — Man wird mithin dabei bleiben müssen, daß
εἰσὶν νόμος bedeute: sie vernehmen bei sich, was sie si
vorschreiben, in dem Sinne, daß ihr Sein ihrem handeln
gegenübergestellt zu denken ist. Dies bestätigt auch der F
der Gedanken.

Wenn V. 15 einen Zusatz bringt, der von eben dies
Gattungseigentümlichkeit nach etwas aussagt, so will
Hauptsatz weiter belegen. Die Bedeutung von τὸ ἔργ
νόμου wird durchgehend entsprechend der von τὰ τοῦ νόμου
bestimmt, und die Frage, wodurch sich das ἐνδείκνυσθαι
ziehe, wurde bisher entweder mit Hinweis auf jenes oder
folgenden Participialsätze beantwortet. Die dritte z. B
Calvin vertretene Hinweisung auf religiöse und bürgerlich-
Ordnungen trägt im Zusammenhange gar nicht angedeute

und kann darum nicht in Betracht kommen. Jetzt hat Hofmann, ohne seine Vorgänger zu nennen, eine Auffassung von Paulus erneuert, welche Rückert 2. A. I, S. 115 erwähnt und danach J. P. Lange in seinem Bibelwerk angenommen hat. Hofmanns ausführliche Begründung und in sich zusammenstimmende Durchführung nimmt die vornehmliche Beachtung in Anspruch. Indem er V. 16 in enge Verbindung mit diesen Worten setzt, versteht er unter der ἡμέρα ὅτε κρίνει (denn so will er mit Rücksicht auf das alle Aussagen von V. 15 beherrschende praesens ἐνδείκνυνται schreiben) ὁ θεός den Tag, an welchem das Evangelium von Heiden vernommen wird und in dessen Bußruf sich Gottes Gericht über das bisherige Leben derselben vollzieht, jene aber in ihrer Bekehrung „das vom Gesetz erforderte Thun als ihren Herzen eingeschrieben erzeigen", d. h. als ein solches, das „zur eigenen Willensmeinung geworden ist". So blendend diese Annahme eines zweiten Beweises aus der ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι sowol durch den gewonnenen Gedankenfortschritt als durch die Beseitigung des unebenen Anschlusses von V. 16 an den vorigen scheinen mag, dürfte sie doch an dem Wortlaute desselben scheitern. Schon dies, daß ἡμέρα ὅτε κρίνει jeden Tag bezeichnen soll, an dem Gott das Evangelium unter den Heiden verkündigen läßt und der deshalb für alle, die es hören (τῶν ἀνθρώπων), zu einem Tage inwendigen Gerichtes wird, muß gegenüber dem stehenden Gebrauch von ἡμέρα κρίσεως u. dgl. unwahrscheinlich werden, zumal διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ an die oft bei Paulus erwähnte ἡμέρα κυρίου erinnert, vgl. Meyer; vergeblich sucht man nach einer verwandten Stelle, in der Paulus diese Einwirkung Gottes auf den Menschen ein κρίνειν nännte; vielmehr bezeichnet dies entweder zeitliche, äußerlich erkennbare Strafen oder die endgültige Handlung. (Die Hinweise Lange's auf die johanneische κρίσις in Christi Erscheinung und auf andere Wendungen mit ἡμέρα beweisen nichts; den Artikel hat das letzte auch V. 5 nicht und der Zusatz ὅτε κ. λ. läßt an Feierlichkeit nichts zu wünschen übrig.) Die Ablehnung des Gegenbeweises aus 1 Kor. 4, 3—5 hält nicht Stich. Ist es auch richtig, daß Gott am letzten Tage das Verborgene nicht als noch verborgenes und nicht nur das Verborgene richten wird, so kann sich doch auch jenes in-

wendige Gericht nicht nur auf das Verborgene, sondern m
ebenso auf das gesammte Verhalten beziehen; man denke nur
wie dem Apostel die Erinnerung an sein *διῶξαι τ. ἐκκλησ*
seiner Bekehrung her durch sein ganzes ferneres Leben na
Ein Richten „des im Menschen Verborgenen" kann aber ni
weiteres „so genannt" werden, „weil es sich im Inne
Menschen vollzieht", vielmehr sagt der Ausdruck über die
zugsart gar nichts aus, so wenig als dies, daß die *κρυπτ*
unter dem *κρίνειν* solche bleiben. An beiden Stellen, wie
2 Kor. 5, 10 f. kommt es darauf an, zu betonen, daß vor
Gericht in Betracht kommt, was sich bis dahin der Beob
und Beurtheilung entzieht. Für diese Stelle vgl. Rücker
dem er das Größere nennt, schließt er das Geringere mit ein
müßte denn der angebliche Gegensatz der Schilderung zu der v
Endgericht V. 5 f., da *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nach den ange
Stellen dazu untauglich ist, allein in *κατὰ τὸ εὐαγγέλλι*
liegen. Soll dasselbe den Maßstab für das Urtheil angeben,
dies freilich ein Gegensatz zu dem *διὰ νόμου κρίνειν* V. 12, n
diesem an die *ἐντολαί* und *δικαιώματα τῆς σαρκός*, bei jenen
χάρις gedacht wird. Allein so gewiß V. 12 das *διὰ νόμου*
Widerspruch gegen den sachlichen Maßstab V. 8 u. 9
werden kann, so wenig kann die *χάρις* als Maßstab jen
richtes gedacht werden, welches der Bekehrung vorhergeht
„sonderlich dem Heidenapostel befohlene Heilsbotschaft", d.
daß Christus auch den Heiden ohne jede Bedingung mit Au
des Glaubens Ursache der Errettung werden soll, ist ni
als Maßstab zu denken, nach dem Gott (und sie selbst)
Urtheil über das ausspricht, was er in ihnen vorfindet"
damit aber sein Handeln „als dessen, welcher will, da
Menschen Heil gewinnen durch den für alle gleichen Mitt
Heils" bestimmt, so kann damit nur gesagt sein, daß dies
kein verdammendes, oder daß es ein gegen alle, ohne Unt
von Juden und Heiden, gleichmäßiges ist. Das letzte unte
dies Urtheil nicht klar vom Endgerichte; sofern dieser Inha
Evangelii in Betracht kommt, wird auch dies nach M
desselben sich vollziehen, d. h. so, daß zwar nicht das Ve

der Menschen daran gemessen, aber das richterliche Verfahren Gottes dadurch bestimmt wird. Und dies schließt in der That ein erst mit dem Evangelium gegebenes Kennzeichen des göttlichen κρίνειν insofern ein, als ja nach dem Alten Testament die Gerichtshandlungen wider Israel und wider die Heiden gesondert erscheinen. [1]) Nicht verdammen könnte aber jenes Urtheil nur die Personen, also τοὺς ἀνθρώπους; „was es in ihnen vorfindet“, τὰ κρυπτά, wird eben behufs der Erweckung der πίστις an den Mittler des Heils unter das κατάκριμα gestellt werden müssen. (Vgl. S. 65 „das Ergebnis, daß der Heide, welcher das Zeugnis seines Gewissens mit dem Urtheile Gottes übereinstimmig und sich vor seinen Gedanken verklagt sieht, dem Recht gibt, der ihn innerlich richtet“.) Ist demnach auf diesem Wege für diese Bestimmung keine Deutung zu finden, welche sie zu einer sachlichen Unterscheidung eines solchen zeitlichen Gerichtes von dem endlichen eignete, so wird neben den zuerst aus dem Sprachgebrauch des Paulus erhobenen Umständen gegen diese Auffassung entscheiden, daß die Hauptsache nicht ausgesprochen ist. Hofmann faßt die Participien als Angabe begleitender Umstände zu dem Thun der Heiden, nämlich dem „Gottes Urtheile recht geben“. Aber eben dies muß mit viel

---

[1]) Nach Mich. soll das Evangelium Maßstab beim Endgerichte sein, sofern τὸ εὐαγγ· μου die große Wahrheit enthält, daß „die Heiden Miterben sein sollen in Christo Jesu“. Wie diese Wahrheit aber in anderem, als dem eben angegebenen Sinne soll Maßstab sein können, gestehen wir nicht einzusehen. In keinem Betracht kann diese Gnadenbestimmung von dem Maßstabe 2, 6 f. 2 Kor. 5, 10 entbinden. Wird ἐνδείκνυνται im Futursinn mit ἐν ἡμέρᾳ κ. λ. verbunden, so ergäbe sich, daß nach dem Evangelium das innere Treiben des heiligen Geistes für das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν und die ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ angesehen werden solle, trotzdem daß vorwiegend arge Gesinnungen zur Anklage gereichen (bei dem Christen doch wol auch zur Selbstanklage). Wem träte dabei nicht das ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω vor die Seele, mit dem ταλαίπωρος κ. λ., dem bei Paulus nicht das δικαιωθήσεται ὁ ποιητὴς νόμου antwortet, sondern das τῷ πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. — Gericht und Rechtfertigung werden ineinander gemengt.

größerer Gewalt neben dem allein erwähnten Urtheile Go
gänzt werden, als das V. 14 genannte ποιεῖν τὰ τοῦ νόμο
nur dadurch gewinnt diese Einlegung einen gewissen Sche
sowol ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος als τὸ ἔργον γραπτόν irrig
Sinne einer Willenseinigung mit der sittlichen Forderun
gelegt wird. Mithin bleibt die Auslegung auf die Wahl zwis
bisher vorgeschlagenen Bestimmungen des ἐνδεικνύναι angew

Zunächst wird genauer zu erwägen sein, was erwiesen
soll. Unter den von Rückert z. St. erschöpfend ang
möglichen Bedeutungen von τὸ ἔργον τοῦ νόμου kommen
mein gefaßt, nur die beiden: lex ipsa cum sua acti
(Bengel) und: „der Inhalt des Gesetzes" (Luther 152
Tholuck z. St. Baur, Paulus, S. 526, „das, was da
an sich ist, seinem substantiellen Inhalt nach, abgesehen
besonderen Form, in welcher es, wie im A. T. ausge
ist, die ἔργα νόμου in ihrer Einheit") in Betracht. G
erste spricht schon das prädicative γραπτόν; denn kan
auch in uneigentlicher Rede dem Gesetze ein Geschäft bei
kann doch ein Geschäft nicht eingegraben oder geschrieben
Vielmehr spielt dies Verbum auf die äußerlich gegenübe
Schrift der Gesetzestafeln gegensätzlich an 2 Kor. 3, 7
aber der Apostel hierbei an jenes διδόναι νόμους εἰς τὴν
καὶ ἐπιγράφειν ἐπὶ καρδίας Jer. 31, 31 f. Hebr. 8, 10
habe, ist nicht anzunehmen; denn jene wirksame Einpflanz
Gesetzes, welche zugleich den Willen an dasselbe bindet,
es „zur Herzenssache und Willensmeinung wird" (Hof
der Gegenstand der dem neuen Bunde zugewandten Hof
sie kann er unmöglich den Heiden zugesprochen haben (C
„non intelligit insculptum eorum voluntati, ut appe
studiose persequantur, sed quia sic veritatis poten
cuntur, ut non possint non approbare"). Die Erinne
die Stelle des Jeremia hat ihr Bestechendes; „ein Ausdruck,
die Sprache der heiligen Schrift längst in einem ganz bestimmte
ausgeprägt hatte" (Michelsen, S. 340) — das ist eine
Ausleger schwer wiegende Instanz. Da stellt sich leicht g
vorangestellte Abweisung der Einwand ein: hier erweist s

die Gesamtauffassung, welche das „unmöglich" allein begründet, als nicht zutreffend; man muß mit Hofmann an in der Bekehrung begriffene oder folgerichtiger mit Michelsen an mit dem Geist begabte Heiden denken. Indes eine sich im ganzen und auch sonst im einzelnen bewährende Gesamtauffassung ist berechtigt, als Maßstab für die Auslegung einer einzelnen Wendung zu gelten, wenn diese nicht schlechterdings widerstrebt. Und da hat es denn mit dem bestimmt geprägten Ausdruck nicht so viel auf sich. Jerem. 31 ist in seinem Wortlaut nach den LXX nur Hebr. 8 angeführt; des Paulus Anspielung 2 Kor. 3, 3 ist eine sehr leise und gar nicht den eigentlichen Sinn betreffende. Andere etwanige Anspielungen im Neuen Testamente, wie z. B. Jak. 1, 21, gehen durchaus von dem Wortlaute ab. Die Parallelen Hes. 36, 26 f. und Deut. 6, 8 Ps. 40, 9 haben andere Wort- und Sinnwendungen; wo bleibt da der feste Gebrauch? Und nun trifft unsere Stelle in keinem Punkte genau mit der angeblichen Grundstelle zusammen; man vergleiche nur die Fülle der prophetischen Bestimmungen mit der knappen Bemessenheit des vorliegenden Ausdruckes; während dort die Einpflanzung, das neue Herz, die Verleihung des Geistes verheißen wird, sollte Paulus hier weder bei dem wirksamen Gesetz noch bei dem Zeugnisse des Gewissens des empfangenen πνεῦμα in einer kurzen Präpositionalfügung gedacht haben?! Was im Herzen ist, das ist, auch im neuen Testamente, darum durchaus noch nicht zugleich im Willen. [1]) So wenig die συνείδησις πονηρὰ, von der die καρδία gereinigt wird, Hebr. 10, 21 in diesem Sinne Herzenssache ist, so wenig hier das ἔργον τοῦ νόμου. Heißt dies: das Werk, welches das Gesetz fordert, so wird der Singular deshalb gewählt sein, weil „die einzelnen gesetzmäßigen Handlungen unmöglich in's Herz eingeschrieben gedacht werden können.

[1]) Nur nebenbei wollen wir daran erinnern, daß zwischen der Einschreibung des ἔργον τ. νόμου und dem καθαρίζειν τ. καρδίας Apg. 15, 8. 9 (Mich., S. 338) ein großer Unterschied besteht. Das letzte bezieht sich gar nicht auf die neue sittliche Ausstattung, sondern ist Voraussetzung für διὰ τῆς χάριτος τ. κυρίου πιστεύομεν σωθῆναι V. 11, und bezieht sich auf die ἄφεσις ἁμαρτιῶν Apg. 2, 40. 38. 21; vgl. 1 Petri 1, 2; 3, 21 mit Ebr. 10, 22. 23. 2.



Dies kann nur von dem Ganzen einer gesetzmäßigen Handelweise gesagt werden", „von einer allgemeinen Norm des zu Thuenden, welche mit der im mosaischen Gesetze gegebenen (und — sei hinzugefügt — dort eben in einzelnen Geboten auf einzelne ἔργα angewandten) übereinstimme, nicht von einem index rerum faciendarum vitandarumque" (Rückert), vgl. καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητοῦντες κ. λ. V. 7; Lange: „das vom Gesetze bezweckte Handeln" [1]). Damit ist anerkannt, daß nicht von „einem gewissermaßen auf der Seelentafel eingravirten Gesetze" (Ru Hofmann, Die Lehre vom Gewissen 1866, S. 86) im Sinne ein solchen index die Rede ist, ohne daß darum die oben erwähn Beziehung auf die in Steintafeln gegrabene Thorah unzuläs würde. Nur ist der Gegensatz nicht nach dem Schema γράμμ und πνεῦμα „unwirksam und wirksam mit Rücksicht auf die Au führung" zu bestimmen, sondern nach dem „äußerlich und innerlic Das Eingeschriebene ist eben weder die Thorah noch überhaupt e νόμος, sondern das ἔργον, die dem Gesetze sachlich entsprechen Handlungsweise. Daß diese nicht als „eine bleibende ablesb Vorschrift" im Innern zur Hand sei, sondern nur „die in jed vorkommenden Falle sich wiederholende Thatsache, daß der Mens was er zu thun hat, in seinem Herzen geschrieben findet" angeze sei, kann nicht aus der Form γραπτός als Participium des Aor erschlossen werden (Rud. Hofmann), denn die Verbalia auf τ sind im Neuen Testament zumeist „der Bedeutung und Constructi nach zu völligen Adjectiven geworden" (Alex. Buttmann, Gram Berlin 1859, S. 165). Da nun γραπτός im Neuen Testament e

1) Dies vom Gesetz bezweckte Handeln kann selbstverständlich nur in d Form des „Soll", der Pflichtforderung im Allgemeinen eingeschrieb gedacht sein; unmöglich kann das Thun, „die freie, im Herzen, im w ligen Geiste begründete Gesetzeserfüllung" (Michelsen, S. 342) be zeichnet sein. Man vergißt, wenn man dem Apostel solche Ungedanken zutrau daß in der besprochenen Stelle des Propheten eben nicht ein Einschreiben d ἔργον, der Erfüllung ausgesagt, sondern selbstverständlich gedacht ist, da aus der inneren Aneignung des Gesetzes auch die Erfüllung folge, und d Parallele aus Hes. ausdrücklich an Stelle der bloßen inneren Nomothe die schöpferische Handlung der Herzensumwandlung und Geistesmi theilung setzt, wodurch es zum Wandeln in den Geboten kommt.

ἅπαξ ist, hat man keine Ursache, von diesem adj. verb. anders zu urtheilen. Es wird dabei bleiben, daß ein dauerndes Verhältnis bezeichnet ist (Meyer). Nun ist klar, wie diese innerlich zur Hand liegende Kunde der dem Gesetze sachlich entsprechenden sittlichen Forderung das ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος schildernd erklärt.

Bei der weiteren Untersuchung, worin der Apostel die ἔνδειξις für diese Thatsache gefunden hat, ist die Vorfrage, die, ob V. 15 einen Beweis durch eine andere Thatsache als die V. 14 erwähnte einführen muß (Hofmann z. St.). Das „qualitative und generische" Relativ ὅστις (Krüger, Gramm., § 51, 8) kann sehr wohl einen Beleg durch genauere Darlegung der besprochenen Thatsache in ihrem angedeuteten Werthe ankündigen; „inwiefern sie dies sind, sagt der mit οἵτινες angeschlossene erklärende und jenen Ausdruck rechtfertigende Satz" (dess. Schriftbeweis, Bd. I, S. 568). Hiernach steht die Möglichkeit offen, den Beweis entweder in dem ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου nach der Mehrzahl der Ausleger oder in den folgenden Participialsätzen z. B. mit Tholuck zu finden. Gegen die erste Fassung hat mit dem Genannten auch Hofmann eingewandt, daß dann die Hauptsache ergänzt werden müsse; trifft dieser Vorwurf nach dem Obigen seine Auslegung nicht minder, so ist diese vorgeschlagene Ergänzung hier um so mehr unanstößig, als man in dem ersten Satze V. 15 nur eine näher erklärende Wiederholung der Hauptaussage erkennen kann und οἵτινες mit seiner Rückbeziehung auf οὗτοι ja nothwendig den Begriff ἔθνη τὰ τοῦ νόμου ποιοῦντα aufnimmt. Hofmann beruft sich zur Abweisung der anderen Annahme darauf, daß die innerlichen Thatsachen, deren die Participialsätze Erwähnung thun, nicht das im Herzen Verborgene darthun könnten; aber sollte Paulus sich nicht auf die kundbare Thatsache, das Vorhandensein des Gewissens (Rückert) sehr wohl berufen dürfen? Wurde z. B. Orestes (vgl. Philostr. Vit. Apoll. Tyan. 7, 7) als lebendiges Beispiel für die Erfahrung von der Macht des Gewissens betrachtet, könnte man sein Erlebnis nicht als ἔνδειξις betrachten? vgl. die bekannten Proben der verbreiteten Anschauung, wie unentfliehbar das Gewissen sei. Bedenklicher kann dagegen der Umstand machen, daß diese Fassung allerdings (Hofmann) denen nahe liegt, welche τὸ ἔργον von der activitas legis ver-

stehen. „Es ist ein sittlicher Grundtrieb und -sinn im Herzen geschäftig und diesen spricht das Gewissen aus, gibt ih zu wissen und spricht dafür an." Dieser Gedankenzug mach seinen Einfluß, wie es scheint, in umgekehrter Richtung auf Tho luck geltend; denn während er τὸ ἔργον S. 104 bestimmt „di vom Gesetz erforderten Werke", liest man S. 106 als Angab des Gedankenganges: „sie sind sich selbst Gesetz als solche, welch ja das Urtheil des Gesetzes (also nicht die Vorschrift, sonder deren Anwendung auf eine Handlung, mithin den Vollzug d Selbstnormirung) in sich eingeprägt tragen, welchem entsprechen ihr nachfolgendes Gewissen als Richter in ihnen auftritt." — D Frage, ob die ἔνδειξις in den folgenden Participien zu suchen je kann schwerlich durch die sprachliche Untersuchung entschieden werde ob συμμαρτυρεῖν immer una testari bedeute; 8, 16 und 9, läßt diese Fassung sich bei einfachem Verständnis nicht festhalt (vgl. Rückert z. d. St. gegen Meyer, Philippi. Währe Rückert S. 113 nur die Bedeutungen zuläßt: mit Jemand u für Jemand zeugen, übersetzt er Kap. 8: „er gibt unserem Ge Zeugnis", und zwar in dem Sinne, daß der menschliche Geist n seinem Inhalt nicht nur Gegenstand des Zeugnisses, sond „Empfänger" desselben ist, also: er richtet an den Geist d Bewußtsein entsprechendes Zeugnis). Vielmehr wird die Entsch dung aus der gesamten Ausdrucksweise und den erkennbaren G dankenverhältnissen entnommen sein wollen; und dabei ist d meistens nicht klar in's Auge gefaßte Frage nicht unwichtig, wen man das Zeugnis gerichtet denkt. Wenn Hofmann (Schri beweis) mit gegensätzlicher Beziehung auf die Codification in d Thorah und deren Bezeugung durch Gottes Thaten umschreib „ein in ihren Herzen geschrieben stehendes, inwendig vom Gewiss bezeugtes und im Wechselverkehr ihrer eigenen Gedanken besprochene Thun", so ist klar, er versteht die Worte von einem sich an de Menschen selbst richtenden Zeugnis des Gewissens für die de Herzen eingeschriebene Forderung. Die Participien führen mithi nur das γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις weiter aus, ohne eine neu ἔνδειξις zu bieten. So versteht es Güder (Erörterung über di Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Studien und Kritiken 1857

S. 254) „eine die sittliche Norm bezeugende Function, welche das im Herzen eingegrabene Gesetz geltend macht"; eine „innere Bezeugung an das Subject", welche das Vorhandensein einer erschaffenen Richtung auf das Sittliche bekundet. Aehnlich Rud. ofmann a. a. O., S. 86; vgl. S. 36: „das Bewußtsein gibt m Menschen davon (d. h. von dem Gekannthaben einer Norm, h welcher man sich richten konnte) vor ihm selbst Zeugnis"; ist aus dem Wortlaut nicht klar, ob auch „das sich Gebunden-hlen an diese Norm" aus jenem Zeugnis folgt, oder ein anderes , das erst aus den anklagenden Gedanken zu erschließen wäre. n Tholuck die ganze Aussage auf den inneren Gerichtshof be-ht, so wird seine Erklärung der hervorhebenden Voranstellung n αὐτῶν, „wie sie selbst die Richter sind, so auch ihr eigener euge", kaum anders verstanden werden können. Die Auffassung t dann, wie erhellt, insofern auseinander, als mit Hofmann der bestimmt an das „zumuthende oder gesetzgebende" Ge-sen (S. 275) denkt (vgl. Baur a. a. O.: „es gibt ein natür-s ... im Gewissen sich aussprechendes, vom Gewissen in seiner rheit bezeugtes Gesetz"), während Auberlen (Die göttliche nbarung, Bd. II [1864], S. 47 f.) bei der Bestimmung desselben „die innere Gesetzesoffenbarung im Herzen" oder „das Herz, der Beziehung, in welcher ihm das göttliche Gesetz eingeschrieben ", wie Rud. Hofmann mehr die der That folgende Wirksamkeit Sinne, Tholuck ausschließlich das die That in Uebereinstim-ng mit der Gesetzesforderung beurtheilende Bewußtsein im Auge . Es scheint, daß der den Lehrgehalt Zusammenfassende geneigt den Apostel das Gewissen in der Entwickelung des sittlichen wußtseins zwischen die eingeschriebene Gesetzesforderung und die lbstbeurtheilung als vermittelndes Glied einschieben zu lassen, r genau an der Stelle haftende Ausleger nicht umhin kann, vor-hmlich an die Beurtheilung der Handlungen zu denken. Selbst r gewählte Ausdruck mag das empfehlen; denn 9, 1 ist von der zeugung einer Handlungsweise die Rede und bei den heidnischen chriftstellern finden wir μαρτυρία und testimonium immer auf Selbsterkenntnis mit Rücksicht auf die Handlungen bezogen; man m fast nicht umhin, bei unserer Stelle mit Koppe des μάρτυς

φοβερὸς κ. κατήγορος δεινός des Polybius zu gedenken. [1]) Wa
nun die Gedankenverbindung angeht, so scheint diese Richtung de
μαρτυρεῖν an das eigene Bewußtsein unerläßlich, wenn man d
ἔνδειξις in den Participialsätzen findet; dann nämlich kann συμμαρ
τυρεῖν nicht in wesentlich gleicher Bedeutung mit ἐνδείκνυσθαι gefa
und nur dies Vorhandensein des Gewissens als Beweis an
sehen werden, sondern es muß um des Parallelismus beider Sä
willen, wie das folgende κατηγορεῖν ἢ καὶ ἀπολογεῖσθαι eine Thät
keit der λογισμοί, eine Thätigkeit der συνείδησις nennen,
welcher eine thatsächliche Darlegung von dem Vorhandensein
Kenntnis des Gesetzesinhaltes gefunden werden kann (vgl. Zezsch
witz, Profangräcität [1859] a. a. O., S. 54f. und ganz deut
Delitzsch, Bibl. Psychologie [1855], S. 102, welcher das Zeug
des Gewissens für den νόμος γραπτός mit dem Verhältnis
Prophetie zur Thorah vergleicht und dann in die Erscheinun
des sog. vorhergehenden und nachfolgenden Gewissens auseinan
legt). Man übersetze nur bei anderer Auffassung: welche
ihre Gesetzeskenntnis darthun, indem ihr Gewissen uns d
Zeugnis gibt und die Gedanken Anklage erheben u. s. w. D
Unebenheit fiele nur dann weg, wenn man läse: συμμαρτυρο
τ. συνειδ. κ. τῶν λογισμῶν τῶν κατηγορούντων κ. λ.
würde selbst dann nicht gehoben, wenn man mit Auberlen d
Sätze schon in Beziehung auf V. 16 faßte, daher er auch da
spricht, daß „das Gewissen den Urtheilsprüchen des Richters
stimmendes Zeugnis gibt“. Indes diese Beziehung des συμ-
das κρίνειν Gottes ist doch unthunlich; denn wenn dies
darin besteht, daß „erst am jüngsten Tage jene subjectiven inne
Vorgänge ihre objective göttliche Bestätigung erhalten“,
könnte das die Uebereinstimmung andeutende συμ- logischerw
nicht wohl dem an sich unabhängigen Gewissensurtheil, sondern
dem nachfolgenden Gottesurtheil beigefügt sein. Die Erklär
für diesen Paralogismus läßt sich aber schwerlich dadurch gewinn
daß man den Apostel schon bei dem ἐνδείκνυσθαι an den jüng

[1]) Polyb. 18, 26: οὐδεὶς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς φοβερὸς οὔτε κα
γορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖ

Tag denken läßt, weil dem nicht nur der Gedankenzusammenhang, sondern auch das Präsens widerspricht. Allerdings läßt sich sprachlich die futurische Fassung des Präsens rechtfertigen, „als lebendige Vergegenwärtigung der einmal schon in's Auge gefaßten Zukunft“ Michelsen, S. 242. Aber das träfe hier doch nur zu, wenn die Erinnerung an das jüngste Gericht im Zusammenhang nicht bloß dauernd im Hintergrunde stände, sondern die vorliegende Stelle durchaus beherrschte. Das wäre aber nur dann der Fall, wenn V. 14 f. den Beleg für das *οἱ ποιηταὶ νόμου μὴ ἀκροαταὶ ...ες δικαιωθήσονται* brächte. Ist aber dies *δικαιωθήσονται* ...der nach des Apostels sonstiger Lehre überhaupt als künftig zu erwartende Thatsache, noch insbesondere V. 16 im Zusammen... mit *μεταξὺ κ. λ.* als Ausgang des *ἐνδείκνυνται* zu fassen, ...n schwindet jeder Grund zu dieser Erklärung. Und da das ...*τοῖς εἰσὶν νόμος* keinenfalls futurisch gedacht ist, und V. 15 ... eine weitere Ausführung — wie immer näher bestimmt — ... dieser Hauptaussage bringen kann, tritt das *ἐνδείκν.* vielmehr ...wendig unter das hier herrschende eigentliche Präsens.[1]) Eben ... kann V. 16, wenn man darin das jüngste Gericht er...nt findet, im Verhältnis zu V. 14. 15 nur eine dem ...fasser nachträglich beikommende Hinweisung enthalten. Aber ...ch bei Hofmanns Fassung des Zusammenhanges von V. 15 ... 16 bleibt die Beziehung des *συμ-* auf das Urtheil Gottes ...rt, da es der Satzfolge nach doch nur auf *ἐνδείκνυνται* gehen ...nte und hierin nicht das Urtheil Gottes, sondern nur die hinzudenkende Selbstbeurtheilung der sich bekehrenden Heiden läge. ...llte nun der erste Participialsatz jene dem *κατηγορεῖν* der *λο-...μοί* vorangehende Thätigkeit der *συνείδησις* bezeichnen, in ...lcher dasselbe ein dem *ἔργον γραπτόν* entsprechendes Zeugnis an ... Subject richtet, ähnlich wie der heilige Geist 8, 16 — wobei

[1]) Der Einwand von Michelsen, daß „die dem Hauptverb untergeordneten Participien der Gegenwart nicht plötzlich in die Zukunft versetzt“ werden dürfen, trifft unsere Auslegung nicht; denn auch sie schildern den gegenwärtigen Zustand; das ist ihre nächste und eigentliche Bestimmung. — Die ganze Verhandlung wird aber die Berechtigung ergeben, nicht alles durch einen voreiligen Blick auf V. 16 zu verwirren.



das συμ- also nach Tholuck nur die συμφώνησις seiner μαρτυρία mit demselben andeutete — so könnte wol der dem τῷ πνεύματι ἡμῶν entsprechende Dativ nicht entbehrt werden, etwa συμμαρτυρούσης αὐτοῖς τῆς συνειδήσεως αὐτῶν. Handelt es sich um den inneren Vorgang, welcher das γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν darlegt, so ist ja gerade das „Geltendmachen" vor dem Subject (Hüber) die Hauptsache. Daß aber in dem συμμαρτυρεῖν wie in der συνείδησις diese Beziehung auf das eigene Bewußtsein ohne weiteres läge (de Wette, 4. A.: „das συν bezieht sich theils wie con in contestari auf das Verhältnis des Zeugen zu dem, für welchen er zeugt, theils wie in συνείδ. selbst [entsprechend unsrem be-, bei] auf das innere Verhältnis des Bewußtseins"; vgl. Cremer, Bibl.-theol. Lexikon, 2. A. 1872), wird man nicht annehmen können, da hier keine Entwickelung des Sprachgebrauchs entsprechend dem σύνοιδά μοι zu Grunde liegt. Somit scheint die Auffassung von der „Bezeugung an das Subject" zugleich mit der Bestimmung aufgegeben werden zu müssen, nach der das ἐνδείκνυσθαι erst seinen Inhalt durch die Participialsätze empfängt.

Wie die meisten Ausleger findet selbst Hofmann, welcher das ἐνδείκνυσθαι nicht in dem τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν sieht, in diesen Sätzen „ein von dem eigenen Thun der Heiden unterschiedenes, aber ursächlich damit verbundenes" ausgesprochen; darin folgen sie einem Eindrucke, den die Ausdrucksweise des Apostels durchaus rechtfertigt. Wenn er nur überhaupt von einer μαρτυρία redet, welche das Gewissen ablegt, wenn er dabei nur αὐτῶν betont, mithin nur daß es ihr eigenes Bewußtsein ist, welches dieses ablegt, so liegt augenscheinlich der Unterschied zwischen der Ueberführung durch die Thatsache vor aller Augen und der weiteren Belege durch ihr eigenes Innere im Gesichtskreis. Er fügt etwas Hinzukommendes, vollends Erhärtendes bei, Rückert: „und hierzu kommt noch das Zeugniß ihres Gewissens". Es bleibt also die Ergänzung des τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν bei ἐνδείκνυνται oder richtiger die Betonung des Vollgehalts von οἵτινες in seiner Beziehung auf οὗτοι in ihrem Rechte.

Liegt nun wegen des fehlenden Dativ für συμμαρτυρεῖν durchaus die Bedeutung una testari am nächsten, so ist das zu B

zeugende nur die vorhandene Kunde von der dem Gesetze entsprechenden sittlichen Forderung. Dafür beruft sich der Apostel kurzweg auf die συνείδησις als auf etwas bekanntes; da wird die Bekanntschaft mit dem Sprachgebrauche, den er voraussetzt, immer das sog. nachfolgende Gewissen an die Hand geben. Nun behauptet Meyer, dann könnte nur das billigende Gewissen gemeint sein. Allein das Zeugnis ergeht ja nicht für das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου als ἔνδειξις, sondern es ergeht zugleich mit der in jenem Thun bestehenden ἔνδειξις eben für jene Kenntnis. Ein solches aber bietet nicht minder das in der Auffassung der Heiden zuerst und vorwiegend erkannte überführende als das anerkennende Gewissen. Ja, genau zugesehen, liegt erst im Hinblick auf ersteres die Erweiterung des Beleges, da ja das gute Gewissen in Betreff der inneren Gesetzgebung bei solchen, die der Voraussetzung nach keine Kunde des Gesetzes von außen empfangen haben, nicht mehr beweisen kann, als ihre Thaten, wenn, wie oben zu erweisen versucht ist, dieser Beweis überhaupt wirklich zieht. Demnach wird der Apostel dazu fortgehen, daran zu erinnern, daß das Vorhandensein eines die Handlungen unter sittlicher Abwerthung bezeugenden Bewußtseins auf das Vorhandensein eines Maßstabes für diese Werthgebung zu schließen zwinge.

Dies wird durch den Anschluß des zweiten Particips bestätigt; wie könnte die Rede von der Erwähnung des billigenden Gewissens ohne Andeutung eines Gegensatzes zu den überwiegend anklagenden Gedanken fortgleiten?! Diesen Umstand benutzt Meyer, um sein Zurückgreifen auf die Storr'sche Auslegung zu begründen, nach welcher in μεταξὺ ἀλλήλων der Wechselverkehr von Juden und Heiden als Zeugnis beigegeben werden soll. Aber er vermag mit dieser Wendung jenen Uebergang nicht genügend zu erklären; denn wenn Paulus bisher immer nur die guten Handlungen im Auge gehabt und auch nur des billigenden Gewissens gedacht hat, so ist nicht erfindlich, warum er bei der Unterhaltung der Heiden unter einander plötzlich die Verurtheilung der bösen Handlungen als das vornehmlich Wichtige betont. Der nicht ausgesprochene Erklärungsgrund würde darin liegen, daß er uns auf einmal von einzelnen Ausnahmen auf den Schauplatz des heid-

nischen Gesamtlebens versetzte. Diesen Zauberschlag soll nach Meyer der Gegensatz von αὐτῶν und ἀλλήλων ausführen; indes dies ἀλλήλων könnte den Leser nur dann zwingend auf das Wechselverhältnis innerhalb dieses Lebenskreises führen, wenn derselbe schon im Gesichtskreise läge; nach Meyers richtiger Auslegung von ἔθνη ist aber die Gesamtheit der Heiden noch gar nicht erwähnt und die besprochenen einzelnen Fälle lassen gar nicht an solche Wechselverhältnisse denken. Ueberdem ist — wie bemerkt — diese Nebeneinanderstellung der beiden Participialsätze durchaus unlogisch, wenn man mit Meyer συμμαρτ. una testari übersetzt. Hierzu kommen noch die Schwierigkeiten, daß nicht ἔθνη, sondern λογισμοί Subject sind und dann V. 16 keinen Anschluß findet. Jenes bleibt eine wunderliche Redeweise, wenn von dem Verhalten der Personen die Rede ist, da nicht einmal durch ein αὐτῶν die Unterschiebung der Gedanken für die Personen angedeutet ist; „sittliche Gedanken und Erwägungen", wie Meyer gewissenhaft bestimmt, gehen eben nicht in der Unterredung „gegenseitig" vor sich; die stellt man etwan stillschweigend über andere an. Die Anknüpfung von V. 16 an V. 13 aber wird man, da der Vers nach Meyers Auslegung auch in seinen Einzelnheiten eine müßige Breite hat, mit den meisten neueren für ein Unding erklären. Abgesehen von der oben angegebenen großen Gliederung des Gedankenganges V. 11 bis V. 24 wird in diesem Betracht die einsichtige Erörterung bei Winer (Gramm., 5. A.) gegen die flüchtigen Bemerkungen der 6. A., deren Zustimmung Meyer sich erfreut, im Recht bleiben und gegen diesen exegetischen Gewaltstreich entscheiden.

Lange hat dies vermieden, indem er V. 16 ähnlich wie Hofmann, V. 15 ähnlich wie Meyer faßt, ohne jedoch die sonstigen Anstände zu heben. Nach ihm handelt es sich am Tage der apostolischen Verkündigung nicht um ein innerliches Gericht, das zur Bekehrung führt, sondern um eine, sozusagen, geschichtliche Sichtung, welche bei den Heiden eine dem Judentum überlegene, der christlichen verwandte Sittlichkeit zu Tage bringt. Auf diese deutet schon das ἐνδείκνυνται, dessen Mittel sowol das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου als alles „bessere Streben in mancherlei Weise" sein soll; dazu kommt 2) das Gewissen: „das freudige

Bewußtsein des Heiden von seiner besseren Richtung", 3) dies, daß „der ganze Verkehr zwischen den edleren Heiden eine Art von moralischer Dialektik" ist, indem „ihre Urtheile sich als richtende Ideale zum Volksleben verhalten", sie aber auch „gegen barbarische Rechtsübungen an ungeschriebene Gesetze (Antigone)" appelliren. Auf diese Weise wird uns eine ganze Classe edlerer Heiden vorgeführt, die „am Tage der Verkündigung des Evangelium ihre Verordnung zum Heil offenbar machen"; diese Anschauung entspricht aber weder den sonst bekannten Gedanken des Apostels, noch dem entwickelten Gedankengang. Wenn Lange als den Grundgedanken angibt, „daß auch die Heiden das ewige Leben erlangen können", was Paulus in Beziehung auf die Juden nicht erst zu erweisen brauche, so widerspricht dem nicht nur der ganz anders lautende Uebergang V. 12. 13, sondern vor allem, daß weder Juden noch Heiden als solche das ewige Leben erlangen können Kap. 3, V. 9. 19 f. 23 f., und wie sie es erlangen können, hier ganz außer dem Gesichtskreise liegt; vgl. Baur a. a. O. Im einzelnen bleibt die Bestimmung von ἐνδείκνυσθαι zum Theil eine Einlegung; der Grund für die Fassung des μεταξὺ ἀλλήλων, daß es sich nicht um innere Thatsachen handelt, kann neben der Auslegung der συνείδησις nicht bestehen, denn entweder beweisen innere Urtheile so deutlich wie das „freudige Bewußtsein", oder auch dieses eignet sich nicht zu jener ἔνδειξις und dann kann auch das zweite Particip diese Bestimmung nicht haben; endlich kann es dem Apostel unmöglich beigekommen sein zu behaupten, daß „die Gedankenurtheile im Verkehre" der edleren Heiden „durchweg sittliche Urtheile" sind (!); kommt doch noch die Unzuträglichkeit hinzu, daß nur von dem Wechselverkehr der edleren Heiden die Rede sein könnte und man dabei doch nach den Ausdrücken ein gegenseitiges Anklagen und Verteidigen annehmen müßte, wofür etwas ganz anderes untergeschoben wird; endlich, da schon ἐνδεικν. auf die ἡμέρα bezogen wird, müßte das auch von den begleitenden Zeugnissen gelten; wie aber ist jener Wechselverkehr der edleren Heiden mit den Vorgängen bei der Sichtung durch das Evangelium in Verbindung zu denken?! (Das Futurum κρινεῖ hat er wol nur aus Unachtsamkeit beibehalten.)

Es bleibt also dabei, daß auch hier von inneren Vorgängen die Rede ist. Die Uebersetzung von μεταξὺ ἀλλήλων durch vicissim weist Tholuck damit ab, daß Paulus hier nicht den Proceß zweiter Instanz über die Gewissensurtheile selbst mit Uebergehung dessen in erster Instanz über die Thaten einführen könnte; indes, könnte man nicht sagen, die Erwähnung der συνείδησις enthalte jene erste Instanz? Entscheidender dürfte es sein, daß in diesem Falle μεταξύ überflüßig erschiene; die adverbiale Fassung desselben empfiehlt sich wegen der Seltenheit dieses Gebrauches und der Zusammenstellung mit dem Genitiv nicht, dessen Voranstellung bei der objectiven Bestimmung sich kaum erklären ließe. Zu der Bedeutung alternatim paßt das ἢ καί nicht, welche Verbindung ausdrückt, „daß die Anklage vorwiegt und die Schutzrede nur etwa zwischenein auch einmal zu Wort kommt" (Hofmann). Somit erübrigt die unbestimmtere Fassung von dem Gegeneinanderstehen der Gedanken im verschlossenen Innern, dem Auf- und Abwogen der Erwägungen, in welchem zumeist das κατηγορεῖν, bisweilen auch das ἀπολογεῖσθαι durchschlägt, während den Gegenstand von beidem selbstverständlich die Menschen mit ihrem Thun bilden (warum nur eines oder das andere, ist nicht abzusehen). Die betonte Voranstellung ist nicht mit Auberlen aus der Rücksicht auf das folgende παρὰ τῷ θεῷ V. 16 zu erklären, sondern wie αὐτῶν bei συνειδήσεως, daraus, daß Paulus sich zu der Betrachtung des inneren Vorganges gewandt hat, welcher das ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος belegt und damit allerdings zugleich sachlich erläutert. Dann freilich hat der Gedankenzug eine merkliche Ablenkung erlitten, wie Rückert mit Recht hervorhebt. Das vorwiegende κατηγορεῖν bezeugt, daß er hier von den einzelnen Fällen des ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου absieht und von der Erscheinung des Gewissens im allgemeinen spricht. Zwar sind ja die λογισμοί nicht ausdrücklich als von der συνείδησις ausgehende bezeichnet; doch ist ein Auseinanderfolgen der Erscheinungen um so gewisser angezeigt, als nach den obigen Bemerkungen der zweite Participialsatz unmöglich der logischen Ordnung nach in eine Reihe mit συμμαρτυρούσης treten kann, um eine andersartige beweisende Thatsache einzuführen, sofern, daß es Beleg sei, gar nicht aus-

gesprochen ist. Einmal mit der Erwähnung der συνείδησις auf das Gebiet der Innerlichkeit übergetreten, fährt Paulus in dessen Schilderung fort und geht von der zunächst anceps gelassenen Zeugenthätigkeit des Bewußtseins zu den klaren Ueberlegungen fort, wo er dann den allgemein vorhandenen Thatbestand schildert. (Wenn der συνείδησις hier „Zeugenthätigkeit" beigelegt wird, so ist das — dies sei ausdrücklich betont — nicht aus dem συμμαρτυρεῖν entnommen, sondern der Ausdruck ist dem classischen Gebrauche des Wortes entsprechend gewählt, da der Apostel an seine Thätigkeit nur erinnert, ohne sie ausdrücklich zu benennen. Vilmar, Theol. Moral, Bd. I, 1871, S. 78: „Der Zusatz καὶ μεταξὺ τ. λ. bezeichnet die weitere, zweite Thätigkeit der συνείδησις: das Abgeben eines Urtheils nächst dem Abgeben eines Zeugnisses; letzteres lag schon in dem Begriffe der συνείδησις in Gemäßheit des alten Gebrauches von σύνοιδα implicirt." Uebrigens sieht auch er S. 77 das συμμαρτυρεῖν als die dem Gewissen als solchem eignende Thätigkeit an.) Wie nun bei den Profanschriftstellern dem Gewissen zumeist nicht ein Gerichtsurtheil, sondern ein zur Anklage oder auch zur Anerkennung gegenüber fremder Beurtheilung sich gestaltendes Testimonium beigelegt wird, in welchem ja nothwendig ein Maßstab der Abschätzung, eine Beziehung auf Gesetz so gut liegt wie in der bürgerlichen Anklage, so erscheint auch hier die weitere Wirkung der συνείδησις nicht als richterliches Urtheil, wie Tholuck behauptet, sondern als eine Thätigkeit, welche der des Anklägers und Anwaltes vor Gericht entspricht; mithin wird uns der verlaufende, nicht der entschiedene Proceß vorgeführt [1]). Um so

---

[1]) Nach Michelsen S. 343 f. freilich nicht der Proceß, sondern immer noch das Material für denselben. Denn λογ. sollen nach ihm die guten und argen Gesinnungen, also die inneren Handlungen der Geistesmenschen sein. Die Vorstellung ist also diese: vor dem Gerichte erscheinen die Heiden, weisen ihre im willigen Geiste begründete Gesetzeserfüllung auf, um als ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσεσθαι; dabei wird dann nicht der νόμος in Frage kommen, sondern als Instanzen für das Urtel gelten 1) das erleuchtete Gewissen, welches den heiligen Gotteswillen bezeugt und bejaht, 2) die guten und argen Gesinnungen, welche mit Ausschluß eines bloß äußerlichen Richtmaßes „unter sich" (μεταξὺ ἀλλήλων) genügen werden als Ankläger, Zeugen u. s. w. „Unter sich" kann doch

erklärlicher wird der Ausblick auf den endlichen Austrag des Processes in dem letzten Gerichte vor Gott V. 16, welches ja in dem ganzen Gedankengange den bleibenden Hintergrund bildet (Winer, 5. A.). Hofmann (Schriftbeweis, S. 569) nimmt eine ausschließende Beziehung dieses Verses auf ἀπολογουμένων an; es eröffne sich die Aussicht auf eine Selbstrechtfertigung, welche mit Rücksicht auf den das Gericht vollziehenden Heiland und die Botschaft von der für Juden und Heiden gleichen Gnade gnädig angenommen werden könne. Dann böte es eine verstärkende Versicherung für das Vollgewicht ihrer Gesetzeserfüllung „obzwar nur im Einzelnen". Allein es ist dargethan, daß diese enge Beziehung auf V. 14 durch das hervorgehobene κατηγορεῖν durchschnitten ist; und die von Hofmann in der Folge selbst richtig bestimmte Bedeutung von ἢ καί schließt eine solche gewichtvolle Hervorhebung des ἀπολογεῖσθαι aus. Vielmehr: das κατηγορεῖν oder auch ἀπολογεῖσθαι hat nur dann einen Werth, wenn es sich auf Grund des Maßstabes der göttlichen Forderung vollzieht; daß es ihn in der That hat, tritt in's Licht, wenn es als gültige Instruction vor dem endlichen Gerichte anerkannt wird, wo das, warum der Mensch allein weiß (vgl. die obigen Erörterungen über V. 16 gegen Hofmann), unter das

---

nur heißen: in Wechselbeziehung, ex adjuncto: in ausschließender Wechselbeziehung, unmöglich aber ohne eine solche: „für sich allein". Damit ist schon die Annahme der Bedeutung: „zur Anklage dienen" ausgeschlossen, die überdem bei der Zusammenstellung mit dem μαρτυρεῖν des Gewissens, wenn es eben nicht mit ἐνδείκνυσθαι parallel gefaßt, sondern von der Bezeugung an das Subject verstanden wird, die äußerste Inconcinnität in die Gedanken hineinbringt. Nicht ohne Grund ist bei allen anderen Auslegern zur Geltung gekommen, daß in diesem Zusammenhange die Bedeutung iudicia, Beurtheilungen, zunächst liegt. Vollends, wenn von einer Bezeugung des göttlichen Willens durch das Gewissen, doch eben an die Heiden, die Rede sein soll, muß jeder an die Selbstbeurtheilung als Folge denken. Ueber den Widerspruch arger Gesinnungen — nicht bloß Thaten — mit der Annahme eines wahren ποιεῖν νόμον, oben. — Der Wunsch drängt sich auf, daß jeder Ausleger nicht bloß Bemerkungen zu den Textworten mache, sondern sich der Probe auf die exegetische Rechnung nicht entziehe, in einer rein inhaltlichen Entwickelung oder Umschreibung die Möglichkeit seiner Auffassung zur Anschauung zu bringen.

Urtheil gestellt wird, darum auch seine Selbstbeurtheilung in die Verhandlung eingreift. Mithin, wie die öffentlichen von jedem am νόμος meßbaren Handlungen auf die Kenntnis desselben zurückweisen, so auch diese verborgenen Vorgänge, wiefern gewiß ist, daß der Gesetzgeber als Richter ihr Urtheil bestätigen wird; vgl. Jak. 4, 12 und Auberlen a. a. O., S. 48 (doch mit der obigen Einschränkung). Die schon oben als unrichtig erwiesene Beziehung des betonten αὐτῶν und μεταξὺ ἀλλήλων auf das Urtheil Gottes wird vollends durch den Anschluß von V. 16 ausgeschlossen. Wäre derselbe nicht als ein Anhang zu betrachten, der einen nachträglich hinzutretenden Gesichtspunkt aufstellt, so würde man eine Andeutung etwa durch ἔτι δὲ καί oder dergl. erwarten. Es ist die von dem Ausgangspunkt unmerklich fortgleitende Gedankenbewegung, welche schließlich bei der Aussicht auf den entscheidenden Hof für das angetretene Beweisverfahren anlangt. (Vgl. bes. Rückert z. St.) Sie gehört nicht als Vervollständigung zu den früheren Aussagen, sofern sie den inneren Vorgängen eine Kundbarkeit in Aussicht stellt, welche sie in gleiche Reihe mit den öffentlichen Thaten setzt, — die Kundbarkeit jener Vorgänge setzt der Apostel voraus und durfte es — sondern sie tritt hinzu, um ihre Beweiskraft für die Ausrüstung mit der Kenntnis des göttlichen Willens durch die Erinnerung an ihre Vollgiltigkeit bei dessen endlicher Geltendmachung zu verstärken. Da früher erwiesen ist, daß εὐαγγέλιον weder im strengen noch im weiteren Sinne als Maßstab des Gerichtes gedacht werden kann, weder als Vertiefung der Gesetzesforderung, noch als νόμος πίστεως oder ordo gratiae, was weder in den Zusammenhang paßt, wo es sich um die wesentliche Einheit der Thorah und des Sittengesetzes handelt, noch mit der sonstigen Lehre des Apostels übereinstimmt, so bleibt nur die Fassung wie 1 Tim. 1, 11; 2 Tim. 2, 8 übrig. Wenn man sich in den Streit hineinversetzt, welcher dem Apostel sowol judaisirenden Christen als Juden gegenüber die Betonung des οὐκ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ abdrang, so sollte es nicht schwer sein, einzusehen, warum er sich auf die Lehre beruft, die ihm zu verkünden befohlen ist. Das Gericht durch Christus, gleichmäßig über alle Menschen ohne Unterschied von Juden und Heiden ergehend, ist ja nur die Lehr-

seite von dem ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνων; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν, ἐπείπερ εἷς ὁ θεός 3, 29 f. Ist das Gericht ein Gericht durch Christus, für dessen Heilswerk jener Unterschied gar keine Bedeutung hat, so gilt von ihm dasselbe. Und an diesen durch seine apostolische Wirksamkeit zur Klarheit erhobenen Zusammenhang zu erinnern, hat er alle Ursache, wenn doch dies Gericht gewissermaßen nur als Abschluß der Selbstbeurtheilung der Heiden erscheint, denen ein ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου und deshalb etwa auch ein ἀπολογεῖσθαι zuerkannt ist. Faßt man den Inhalt so, dann könnte zur Noth κατά auch übersetzt werden: mit Beziehung auf, d. h. so daß er sich bei seinem Verfahren durch Christus von den Grundsätzen leiten läßt, die in meinem Evangelium kund geworden sind. Indes scheint die andere Fassung vorzüglicher, weil dann in dieser Berufung zugleich (nur nicht vornehmlich) ein Beleg für jene Aussage über ein zukünftiges Gericht in einer eben durch diese Verkündigung klar gewordenen Gestaltung gegeben wird.

Demnach wäre die Stelle folgendermaßen auslegend zu umschreiben: Nicht die, welche, weil sie offenbartes Gesetz verlesen hören, von solchem Kenntnis besitzen, sind gerecht vor Gottes Urtheil, sondern die, welche offenbartes Gesetz ins Werk setzen, werden das Urtheil empfangen, daß sie gerecht sind. (Jene Kenntnis kann ja vor dem Gericht, bei dem kein Ansehen der Person gilt, keinen Vorzug begründen). Denn wenn thatsächlich Fälle vorkommen, daß Leute aus der Gattung der Heiden, die, weil sie zu dieser Gattung gehören, kein offenbartes Gesetz besitzen, trotzdem, allein auf ihre von Natur gegebene Anlage und Entwickelung gestellt, eben solches, was das bekannte durch Mose offenbarte Gesetz fordert, in's Werk setzen, so ergibt sich, daß eben sie, sofern sie jene Forderung erfüllen, offenbarten Gesetzes fehlenden Besitz dadurch ersetzen, daß sie sich selbst Gesetz sind; und zwar sind sie das, sofern sie als solche, welche jene Forderung ohne jenen Besitz in's Werk setzen, darthun, daß sie die Forderung der Handlungsweise, auf welche das durch Mose offenbarte Gesetz abzielt, als eine

in ihre Herzen dauernd eingeschriebene kennen; und eben dies auch überdem darthun, indem zugleich dafür zeugt ihr eigenes (sittliches Bewußtsein, das bekannte urtheilende) Gewissen und (worin eine fernere Bestätigung dafür liegt) in Folge seiner Wirksamkeit im verborgenen Verkehr ihres Inneren die Gedanken Anklage oder auch etwan Verteidigung erheben, welche auch an dem Tage gelten wird, wann Gott das verborgene Innere (also auch die Selbstbeurtheilungen) der Menschen ohne Unterschied von Juden und Heiden laut der mir befohlenen frohen Botschaft von der für alle Menschen gleichen freien Gnade durch Jesus Christus, den allen gleichmäßig bestimmten Heiland vor sein Urtheil ziehen und richten wird.

Die Art, in welcher der Apostel hier die Thaten der Heiden der vielmehr ihre auf dieselben bezüglichen Selbstbeurtheilungen zum göttlichen Gericht in Beziehung setzt, schließt aus, sowol daß r mit diesen Sätzen das ἀνόμως ἀπολοῦνται erhärten wollte, — dagegen steht nicht nur das ἀπολογεῖσθαι, sondern auch die Beziehung auf das Evangelium, der gegenüber augenscheinlich nicht allein an allgemeine Verdammnis gedacht werden kann — als uch, daß er die Möglichkeit des οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται für ἔθνη darzuthun beabsichtigte — dazu war die vorwiegende Betonung des κατηγορεῖν untauglich (vgl. Luthardt, die Lehre vom freien Willen, 1863, S. 410 f.). Mithin muß er Ausleger sich mit dem zum voraus aus dem Gedankengange n großen gewonnenen Ergebnisse begnügen, daß es ihm nur arauf ankam, die Wirklichkeit des ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος als Beleg ir die Unwichtigkeit der den Juden zur Hand liegenden Kenntnis on Gottes Willen in's Licht zu stellen. Er muß es dem biblischen Theologen überlassen, zu untersuchen, welche Bedeutung Paulus solchen einzelnen gesetzmäßigen Handlungen der Heiden für as entscheidende Gericht beigelegt und wie überhaupt die Begnadigung nach ihm auf das Gericht wirke. Dem Dogmatiker ist s anheimzustellen, des Apostels Aussagen mit dem Dogma von er Sünde und der Zurechnung in Verbindung zu setzen. Zu leicht lenden solche Ausblicke die Augen des Auslegers, dessen Aufgabe

es nicht sein kann, weder den Schriftsteller um jeden Preis überall mit sich selbst in Einklang zu erweisen, zumal wenn er es mit keinem Systematiker zu thun hat, noch die einzelnen Schriftaussagen alsbald unmittelbar als Begründung kirchlicher Lehrsätze oder gar eigener Anschauungen von der Bedeutung der „humanen ethischen Entwickelung" darzulegen.

Doch bleiben noch einige Fragen zu erwägen, wenn man si auch vollständig innerhalb des Rahmens hält, in den die Aussage des Apostels hier geschlossen bleiben. Zunächst liegt es vor Auge daß er dem Wortlaut nach seinen Hauptsatz nur von einzeln Heiden aussagt, welche wirklich gesetzmäßig gehandelt haben. Blei er allein bei diesen in seinen Sätzen stehen? Es wäre so na Hofmann; denn die Heidenbekehrungen, wie massenhaft immer, si doch nur einzelne Fälle. Nach seiner Auffassung, und noch bestimmt nach Lange hätten wir hier eine im wesentlichen gleiche Ansi wie Joh. 3, 21. Indes ihre Begründung will nicht ausreich Geht nun Paulus im zweiten Theil von V. 15 in der Darlegu der Autonomie auf Erscheinungen über, welche nicht allein d ἔθνη τὰ ποιοῦντα τὰ τοῦ νόμου beigelegt werden können, hat er der Hervorhebung des κατηγορεῖν klärlich nicht mehr denselb Gesichtspunkt, wie V. 14 im Auge, — so wird sich ergeben, d er das ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος nicht nur für die Fälle des ποι τὰ τοῦ νόμου annimmt; damit nicht nur die jeweilige Thatsa ausdrücken will, „daß Heiden Gottes Willen zu ihrem eige machen", sondern mit diesem Satze seine Anschauung von der den Heiden ohne Unterschied vorhandenen Sachlage ausspricht, eben darum in dessen weiterer Beleuchtung auf die Vorgänge i sittlichen Bewußtsein aller Heiden hinübergezogen wird. Das i — wie die Anfügung der Participialsätze nach dem Urtheile d meisten Ausleger darthut — in gewissem Sinne ein πάρεργον fü seinen Beweis; näher betrachtet aber durchaus nicht, sofern di Kenntnis des Gesetzes nicht nur in jenen — zunächst freilich zu Belege ausreichenden — einzelnen Fällen, sondern in der Heiden welt überhaupt aufgezeigt wird. Daraus aber ergibt sich di wichtige Folge, daß des Apostels Hauptsatz in seinem Sinne nic nur den Thatbestand einzelner Fälle ausspricht, — aus dem dan

der Ethiker etwa folgerichtig weiter schließen könnte — sondern den Thatbestand sittlicher Beanlagung bei dem ohne besondere Offenbarung sich selbst überlassenen Menschen überhaupt. Wenn bei der begründeten Auslegung sich die Participialsätze allerdings nicht als weitere Erklärung geben, wie die Heiden sich selbst Gesetz sind, diese vielmehr mit V. 15a abgeschlossen ist, und nur weiter belegt werden soll, daß sie es sind, so zeigt dieselbe doch, daß der Apostel dabei, wie unwillkürlich, auf die weitere Beschreibung der fraglichen Seite heidnischen Bewußtseins geführt wird. Da er nur des sog. nachfolgenden Gewissens erwähnt, kann er in demselben freilich nicht das innerliche lautwerden der stummen Inschrift in den Herzen vor dem Handeln esehen haben. Desto klarer aber läßt er in die thatsächliche Autonomie hineinblicken, indem er von einer inneren Geltendmachung er Gesetzesforderung redet, welche selbst dann eintritt, wenn der heide dieselbe nicht zu seinem Willen gemacht hat.

Endlich erübrigt die Frage, ob sich diesen Zeilen etwas über e Form entnehmen läßt, in welcher das Gewissen wirksam wird. as *καί* schließt die völlige Einsetzung der *συνείδησις* und der *λογισμοί* unzweifelhaft aus. Hat Paulus nun dessen Thätigkeit nicht usdrücklich benannt, so wird man schließen dürfen, daß er dabei n jene nicht dem Gebot der Willkür gehorchende Erinnerung denkt, welche die Handlung immer zugleich sittlich abgewerthet vor die Seele stellt. Sie wird erst in der Folge zum Gegenstand der Erwägungen und der daran anschließenden klaren Selbstbeurtheilung. Wird nun Tit. 1, 15 die *συνείδησις* von dem *νοῦς* unterschieden, em zweifellos die *λογισμοί* zugehören, so wird jene, als unabwendbar wirkend, in die Reihe jener unwillkürlichen Seelenbewegungen zu tellen sein, die nicht nur Gefühle und Stimmungen, sondern auch uftauchende Anschauungen umfaßt. Daran sei nur erinnert, um icht sogleich eine zu bestimmte psychologische Bestimmung in des Apostels Erwähnung hinein zu deuten. Bei dem allgemeinen biblischen Gebrauch der übertragenen Vorstellung vom Herzen (vgl. Oehler in Herzogs Realencyklopädie s. v.; Beck, Bibl. Seelenlehre, 1843, § 21. 22) bedarf es nicht erst der Berufung auf Hebr. 10, 22; vgl. 1 Tim. 1, 5, um nach des Apostels

Vorstellung die συνείδησις innerhalb des Herzens wirksam und somit in nächster Beziehung zu dem ἔργον τ. νόμου γραπτὸν ἐν τ. καρδίαις, als eine weitere Bethätigung dieses Besitzes zu denken.

Bemerkung: Nachträglich sei noch nachdrücklich auf die Bemerkungen über V. 13 u. 16, S. 271. 276. 293. 295 verwiesen; ferner die unverkennbare Beziehung von τ. κρυπτά auf λογισμοί endlich die völlige Unverträglichkeit der im Blicke auf die Heilsgeschichte geschilderten concreten eschatologischen Erwartung V. 16 mit dem abstract-hypothetischen δικαιωθήσονται V. 13 hervorgehoben, um noch ausdrücklich gegen die Annahme einer Interpolation von V. 14. 15 begründete Verwahrung einzulegen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zu Luthers Geburtsjahr.

Von

Lic. th. J. K. Seidemann, Pastor emer.
in Antonstadt-Dresden.

Luther erzählt in seiner Predigt von Mittwoch 23. Januar 1538, Erl. XLIV. 241: „Bei meinem Gedenken ist das groß Wesen von S. Anna aufkommen, als ich ein Knabe von funfzehen Jahren war. Zuvor wußte man nichts von ihr, sondern ein Bube kam und brachte S. Anna, flugs gehet sie an, denn es gab jedermann darzu. Doher ist die herrliche Stadt und Kirche auf S. Annaberg ihr zu Ehren gebauet worden; und wer nur reich werden wollte, der hatte S. Anna zum Heiligen. Solcher Heiligen-Dienst hat dem Papst Gelds gnug getragen." — In der Predigt von Anfahg Juni 1538, Erl. XLVI, 359 sagt er: „Wir Deutschen haben zu diesen Zeiten eben also auch gethan, wie die Juden, haben die Heiligen angerufen, und immer einen neuen Heiligen und Nothhelfer nach dem andern erdacht, wie denn Sant Anna und Joachim nicht uber dreißig Jahr alt sind, do sie aufkommen."

Annaberg aber, dessen Silberreichtum im Jahre 1492 oder 1493 aufgefunden wurde, ist seit 1496 gebaut worden: Monachus Pirn. ap. Menck. II, 1530; Manitius, Die Einführung der Refor-

mation in Annaberg, S. 6. 9; Hoffmanns Oschatz I, S. 106. Anna war die für den Bergmannssohn Luther ganz geeignete Heilige; sie rief er Mittwoch, den 2. Juli 1505, im Unwetter, bei Stotternheim an (ihr Heiligentag ist der 26. Juli). Sie und der Apostel Thomas waren unter den 21 Heiligen, die er sich zu seinen Patronen erlas für die Woche und deren er täglich, wenn er Messe las, drei anrief; Bindseil, Coll. III, 184; Erl. IV, 69; VI, 371; IX, 291; XLIV, 27. lat. 19, 174; 23, 494. Er kommt oft auf sie zurück. Er erzählt in der Predigt vom 1. Advent, 30. November 1539, Erl. XLV, 143: „Ich bin einmal an einem Orte gewesen, do wurde Sancta Anna angerufen, und ging darvon ein Ausschreiben offentlich aus von einem Wunderzeichen, so S. Anna am selbigen Orte gethan hätte, daß ein Kind zwo Nacht im Wasser gelegen war und dennochs nicht ersoffen, sondern lebendig blieben. Ich als ein junger Theologus widerfochte es, aber der Wirth sprach: Machet draus, was Ihr wollet, das Kind ist Tag und Nacht im Wasser gelegen. Der Herzog von Julich wollte die Gebeine S. Annä aufheben und an einen andern Ort bringen, da sturben ihm alle seine Pferde.“ Anders lautet es in der Predigt über Joh. 14 zu V. 11 vom Jahre 1537, Erl. XLIX, 95: „Also hab ich von einem Knaben gehört, der zween Tage unter einem Wasser gelegen, und da er durch seine Aeltern zu S. Anna gelobt und dahin bracht, sei er wieder lebendig worden. Sind das nicht auch Mirakel und Wunder? Nein. Denn solche sind gewißlich nicht recht todt gewesen, sondern der Teufel hat also der Leute Sinne betrogen, daß man sie für todt gehalten hat, bis er sie wieder zu sich selbs hat kommen lassen.“ Vgl. Erl. L, 89 zu Joh. 13. — S. Anna wurde vornehmlich in Düren an der Roer, Macrodurum, verehrt; Corpus Ref. XXIV, 597. Mohnike's Sastrow III, 274; Voigts Briefwechsel, S. 308. Ihr Daumen, aus Rhodus durch Kurfürst Friedrich in die Stiftskirche beschafft, war unter den Reliquien in Wittenberg; Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, Erlangen 1866, S. 90. Ihr Haupt war in Düren; Reliquien von Albrecht Dürer, S. 101; Moritz Thausing, Dürers Briefe, S. 98. 220.

Ferner: „Me puero scabies Gallica Germanis ignota erat, Nam sub decimum quintum annum aetatis meae primum coepit innotescere, Nunc etiam pueri in cunis hoc malo affliguntur. Tum igitur magnus huius morbi metus erat apud omnes. At nunc ita negligitur, ut etiam amici nugantes inter se, alij alijs gallicam scabiem imprecentur." Enarrat. in Genesin zu cap. III, 17, tom. I, fol. LX; Erl. I, 263; Walch I, 382. — In dem Drucke der Svppvtatio Annorvm Mvndi. D. M. Lvtheri. Vuittembergae apud Georgium Rhau. 1. 5. 4. 1. 4to. Blatt A a ij ist zum Jahre 1497 erwähnt „Morbus nouus Gallicus" als von den Inseln Amerika's herübergebracht. Laut Mariana, Historia de España libro XXVI, cap. 10, tom. IX, pag. 256 der Ausgabe en Amberes 1737. 8vo. trat dieses Uebel, mal de Napoles, zuerst im Jahre 1495 in Italien auf, von Amerika eingeschleppt, vgl. Gasp. Escolano, Historia de Valencia. Decada Primera. 1610. Libro V, cap. 23, fol. 1064—1066. Nach Cyriacus Spangenbergs Hennebergischer Chronica, Straßburg 1599, Fol. 159 erschien es im 1505 in Deutschland; laut (Vulpius) Curiositäten IX, 402 ff. schon im Jahre 1493. Albrecht Dürer schreibt unterm 18. August 1506 aus Venedig an Pirkheimer: „Sagett mir vnserm Prior (der Augustiner, Eucharius Carl) mein willig Dinst. Sprecht daz er Gott vür mich pit daz ich pehüt werd vnd sunderlich vor den Frantzosen wan ich weis nix daz ich itz vbeller fürcht wan schir Iderman hat sy Vill lewt fressen sy gar hinweg daz sy also sterben." Christoph Gottlieb von Murr, Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur X, 24; (Friedrich Campe) Reliquien von Albrecht Dürer, Nürnberg 1828, S. 24; Moritz Thausing, Dürers Briefe, Tagebücher und Reime, Wien 1872, S. 15. Böcking, Hvtteni Opp. V, 399 sq. gibt Hutten das Jahr 1493 „oder dabey" — „aut circa" — für Neapel an; es war aber im Dezember 1494 und Januar 1495, vgl. Opera Domi. Ioannis De Vigo. Liber quintus. De morbo gallico. Fo. clxxx: ANno Millesimo quadringentesimo nonagesimo quarto de mense Decembris u. s. w. Lyon. S. a. 8vo.

Ferner: „**Ex autographo Doctoris**
1484 Natus sum Mansfeldij certum est 10 Noueb:[1])
1497 Magdeburgum in scholam missus ibi per annum fui.
1501 Ab Isenach Erfordiam. 4 fui annos Isenach.
1505 Magister in principio annj
1508 Monachus in fine eiusdem[2])
1508. Witebergam ueni
1510. Fui Romae, Vbi est sedes diaboli
1516. Incepi disputare de Indulgentijs
1525. Vxorem duxi Anno meo 41.
1540 Fui 56 Annorum
1518. Fui Augustae
1521 Fui Wormatiae
1528. Fui Marpurgi
1546. Moritur Islebiae. die Concordiae. (Dieß von derselbe[n] späten Hand und mit derselben schwärzeren Dinte.)

In die Donati (ist Sonnabend der 7. August) dixit anno. 4[0] Heut ist 22 iahr, da ich zu Rohm condemnirt wardt."

Diese Abschrift aus einer Aufzeichnung von Luthers Hand be[-]findet sich in **Familiaria Col-|loqvia** R: Viri D.|D. Mar: Lvther[i] (Uncialen.) 180 Octavblätter. Blatt 164b, und es hat der Ab[-]schreiber dieser Reden Blatt 170a bemerkt: finitus foelicite[r] 2 Octobris Ao. 63. — Diese Handschrift (vgl. mein: M. Anto[n] Lauterbach's Tagebuch, S. XI) ist jetzt im Besitze des Herr[n] Verlagsbuchhändlers Dr. Salomo Hirzel in Leipzig, desse[n] großer Güte ich nicht bloß die Einsicht in dieses Manuscript, sonder[n] auch die freundlichst gewährte Vergünstigung verdanke, oben ge[-]gebenes Curriculum vitae und folgende zwei weitere Stellen hie[r] öffentlich mittheilen zu dürfen. Blatt 140 im Iudicium de Nationibus sagt Luther: „Saxones sunt fastuosi, tamen candidi & amantes ueritatis. — Sed Misnenses nihil aliud

---

1) Die 4 rechts und Mansfeldij ist von irgend wem erst nach dem Jahre 1563 ausgestrichen, dafür 3 und Islebiae darüber geschrieben, auch 10 Noueb. angefügt worden mit schwärzerer Dinte.

2) Von derselben späteren Hand ist die 8 in 5 geändert.

possunt quam foenerari & choreas agere, nec sunt prudentes, callide possunt reliquas gentes circumuenire. Sic A. von S. [1]) Etsi sciuissem quod fuisses Misnensis non recepissem te in mensam. Tum ille inquit: In alio climate aliud ingenium indui. Nam 20 annos abfui a patria, das mochte helffen dixit D: Luth: Sonst bin ich keiner nation entgegen, als Meißnische, vnd Düringscher, Ich bin aber kein Düring, ich gehör zun Sachsen" . . . . . Blatt 141: „Misnenses sunt superbi & arrogant Sapientiam, quam tamen non habent. Thuringi sunt inofficiosi, & tamen πλεονέκτες." (Vgl. Tischreden III, § 77; XLIII, § 75. 28; ed. Förstemann-Bindseil I, S. 208; IV, S. 78. 50; Bindseil, Coll. lat. I, 252; I, 338; Lauterbachs Tagebuch, S. 158; Erl. XXII, 273.) Und Bl. 143: „Astrologia. Nemo mihi persuadebit nec Paulus nec angelus de coelo, nedum Philippus, vt credam Astrologicis diuinationibus, quia toties fallunt, ut nihil sit incertius, nam si bis aut ter diuinatum est, ea notant; si fallunt, ea dissimulant. Tum quidam: Domine Doctor, Quomodo soluendum est hoc argumentum: Diuinatio est in medicina. Ergo etiam in Astrologia. Medici, inquit, habent certa signa ex elementis & experientia, & saepe tangunt rem, etiamsi aliquando falluntur. Sed Astrologi saepissime falluntur, & raro ueri sunt." (Vgl. Enarr. in Genesin cap. I, 14; Erl. Opp. lat. I, 56 sq.; Walch I, 76 f.; Corpus Ref. XXIV, 204. 206 sq.; Scheible, Der Schatzgräber, Thl. I, S. 54 f. 17. — Dieses Hirzelsche Manuscript enthält noch viel Unbekanntes und ist daher sehr werthvoll. Schon Gustav Freytag hat seinen Bildern aus der deutschen Vergangenheit 1859 und 1861 Ausgabe vom Jahre 1867, die fünfte, Bd. II, Abth. II, S. 77. 1. 101) auf dasselbe aufmerksam gemacht. Möchte es durch Abdruck bald allgemein zugänglich werden! Es beruht ebenfalls auf Lauterbachs Zeddeln.

Das in vielen Abschriften einst umgetragene Curriculum vitae

---

[1]) Vielleicht „Alexander Schifer Nobilis". September 1542. Album, p. 198. (216? Albert von Schlaberndorf?)



scheint mir ebenfalls Lauterbachs Zeddeln entsprossen und ein Ausfl
der Beschäftigung Luthers mit der Supputatio annorum mun
vom Jahre 1540 zu sein; damals wol ist die Frage nach de
Geburtsjahre sehr lebhaft verhandelt worden. Melanthon ha
sie nie aus dem Auge verloren und schon bei Luthers Mutter v
1531 Auskunft gesucht. Seit 1541 ging er vom Jahre 148
wieder ab, doch wol im Einverständnisse mit Luther. In Witte
berg empfing das Jahr 1483 eine Art amtlichen Gewichts. Ebe
Calendarium ed. 1556. 8vo. pag. 380 hat 1483. Der A
schlag des Rectors Henricus Baro à Starenberg, worin er au
fordert, die Abgebrannten zu Cham in der Pfalz zu unterstütze
hat: „Datae anno 1558. die decimo Nouembris, quo d
reuerendus uir Martinus Lutherus natus est Anno 1483.
Scriptorum publice propos. III, 240b.

Die Untersuchung über diese Frage wird alsdann erst zu
Abschlusse gebracht sein, wenn alle diejenigen Stellen bei Lut
und Melanthon berücksichtigt sind, welche Zeitangaben aus Luth
Leben enthalten. Eine langwierige Arbeit, deren Ergebnis doch n
sein dürfte, daß Luther selbst über sein Geburtsjahr nicht ge
unterrichtet gewesen ist.

Zu den Kindheitserinnerungen Luthers, denen aber die Ze
angabe fehlt, gehört eine schwere Krankheit seines Vaters und ei
Hinrichtung in Mansfeld an den schwarzen Eichen. Erl. XLIV, 23
vgl. 175. 195. XXXII, 37. XLV, 142 aber druckt die Erlan
Ausgabe fälschlich: Fortum in der Stelle, wo Luther, sei
Geburt gedenkend, den Papst Sixtus IV., † 12. August 148
mit Julius II. verwechselt (während er Erl. Opp. exeg. l
tom. V, 235 zu Gen. 22, 15 den Sixtus richtig nennt); es
zu lesen: Fortune, Fortun, d. i. Fortune de mer, ital. Fo
tuna, span. Fortuna, borrasca, tempestad en mar ó tierr
Du Cange ed. Henschel, Tom. III, p. 377 s. h. v. Reliqui
von Albrecht Dürer, S. 106. 110.

Auch die aus pirna'schem Sandsteine gefertigte, Ende 153
durch Anton Lauterbach besorgte und 1540 aufgestellte Hausthür
deren Abbildung sich bei Schadow, Wittenbergs Denkmä
(S. 92?), Nr. 5 und in Meurers Leben Luthers, Thl. I

S. 195 findet, gibt mit ihrer Inschrift zu Luthers Brustbilde in Stein: ÆTATIS SVÆ 57 keinen sicheren Anhalt für das Geburtsjahr. Vgl. de Wette V, 228; Meurer, Katharina Luther ed. II, S. 169. Doch spricht sie mehr für 1483.

2.

Die Frage über Luthers Geburtsjahr

und

ine neue Frage über Luther in den Jahren 1509 bis 1511.

Von

D. J. Köstlin.

Aus der vorstehenden Abhandlung ersehen die Leser, wie viel unkel noch immer auf diesem Gegenstande liegt, indem selbst eidemann, der genaueste Kenner der hierher bezüglichen alten iteratur, noch keine sichere Entscheidung glaubt aussprechen zu ürfen.

Neulich, in der Zeitschrift für lutherische Theologische 1873, . 629 ff., hat darüber auch Knaake wieder das Wort genommen. r beharrt nicht bloß auf dem Geburtsjahr 1483, für welches ch ich stets wenigstens eine überwiegende Wahrscheinlichkeit zu=geben habe, sondern auch auf einem Widerspruch dagegen, daß uther jemals in Betreff des Jahres sollte unsicher und schwankend wesen sein.

Ich füge meinerseits nur noch wenige Bemerkungen bei und ffe, so viel an mir ist, mit ihnen die von mir angeregten Ver=ndlungen schließen zu können.

Ganz fest steht mir, wie auch schon nach meiner letzten Ab=ndlung (im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 135 ff. [1]), ein

---

[1]) Zu Jahrg. 1872, S. 164, trage ich nach, daß dort nach der Zeile „1492 Madebugk etc.“ ausgefallen ist die Zeile „ubi uno anno“.

doppeltes — gegen Knaake einerseits und Holtzmann andererseits:

1) Luther neigte sich in der Zeit von 1538 bis 1540 und namentlich im Jahre 1540 entschieden zur Annahme des Jahres 1484. Bewiesen ist und bleibt dieß schon durch den einen Umstand, daß er in seiner Supput. annor. mundi zu dem das Jahr 1484 bedeutenden Strich sein „Nascor“ gesetzt hat. Dazu treten dann jene anderen, wenn auch nicht von seiner eigenen Hand aufgezeichneten Aeußerungen a. a. O., S. 138—140. Knaake hilft sich gegen jenen Beweis mit der Möglichkeit, daß Luther den Strich dort „verzogen“ habe! Und mit diesem seltsamen Umstand müßte dann seltsam zusammen treffen, daß grade aus jener Zeit auch die anderen Äußerungen stammten, welche aus Misverständnis von Zuhörern und Abschreibern hervorgegangen sein müßten, und dazu die Berechnung des Jahres 1484 durch Melanchthon, der Luther nicht widersprach. Wie Knaake mir vorwerfen kann, ich habe die Zeugnisse mehr gezählt als gewogen, begreife ich nicht. Aus den Jahren, in welchen ich Luther für 1484 stimmen lasse, haben wir für 1483 gar kein Zeugnis aus seinem Munde oder seiner Feder (die Angabe auf Luthers noch jetzt vorhandener Hausthüre — s. oben bei Seidemann — spricht auch mir für 1483, stammt aber nicht direct von Luther). — Woher denn auch der Eifer gegen das hier vorliegende Ergebnis? Daß Luther sich nicht mit Sicherheit über sein Geburtsjahr aussprechen konnte und wollte, bleibt schon um deß willen gewiß, weil Melanchthon auf ein Zeugnis Luthers darüber sich nicht hat berufen können. Und sollte die Unsicherheit und das Schwanken eine Schande für Luther oder undenkbar bei ihm gewesen sein? Ich könnte aus unserer Gegenwart, wo man mit Taufscheinen u. s. w. so viel zu thun hat, einen hochangesehenen Theologen nennen, der, über sein Geburtsjahr amtlich befragt, erwiederte, er müsse, um sicher zu sein, erst an seinem Heimatsort nachfragen.

Dagegen bestehe ich nicht mehr darauf, daß Luther auch schon in dem Brief vom 21. November 1521 (a. a. O., S. 136 f.) vom Geburtsjahr 1484 aus werde gerechnet haben. Denn ich bleibe zwar dabei, daß, wenn man seine Worte „secundum et

vicesimum annum ingressus" (sei er Mönch geworden) genau nimmt, die natürlichste Berechnung auf's Jahr 1484 führt, und auch Seidemann hat mir hierin brieflich zugestimmt. Aber ich wiederhole mein früheres Zugeständnis, daß seine andere Angabe, wonach er in seinem 14. Lebensjahr zu Magdeburg die Schule besuchte, vielmehr auf's Jahr 1483 führt und daß wir gerade bei dieser Angabe Genauigkeit erwarten dürfen (a. a. O., S. 136 und Jahrg. 1871, S. 12) [1]. Und an der erstgenannten Stelle halte ich nun für sehr wohl möglich, daß Luther ungenau sich ausdrückte, daß er nämlich damals schon 22 Jahre alt geworden war; so ähnlich sagt auch Melanchthon, der am 16. Februar 1539 schon 42 Jahre geworden war, dennoch am 26. October 1539: „ago annum alterum et quadragesimum" (Corp. Ref. III, p. 801), und am 11. November 1545 schreibt er „Lutherus nunc inchoat annum sexagesimum secundum" (Corp. Ref. V, p. 887), während er doch wenige Monate nachher nicht anders mehr weiß, als daß Luther damals schon 62 Jahre alt geworden war (vgl. unten). — Ferner erkenne ich an, daß nach der oben von Seidemann angeführten Aeußerung Luthers über sein Alter beim Ausbruch der scabies Gallica er (im Jahr 1536, spätestens Anfang des Jahres 1537) vom Geburtsjahr 1483 an gezählt und daß auch der Inschrift an seiner Hausthüre dieses Jahr insgemein für sein Geburtsjahr gegolten haben wird. — Ich beschränke also seine Neigung für's Geburtsjahr 1484 auf die oben angegebene Zeit, in welcher er mit Melanchthon über die Frage zu verhandeln hatte. Ohne vorher eigens über sie reflectirt zu haben, wurde er jetzt darüber unsicher. Melanchthon wünschte aus astrologischen Rücksichten dieses Jahr annehmen zu können. Luther aber, der auf Astrologie nichts hielt, kann ihm nur zugestimmt haben, wenn ihm bei der jetzt erst für ihn eintretenden Ueberlegung der Frage wirklich auch gewisse geschichtliche Erinnerungen für das von jenem ge-

[1] Zu erwähnen ist auch, obgleich daraus nichts sicheres sich ergibt, daß Luther Corp. Ref. XXVII, p. 627, annot. sagt, er sei, als er in Eisenach den ersten gelehrten Unterricht empfing, 15 oder 14 Jahre alt gewesen. Herr Prof. Plitt in Erlangen hat mich auf diese Stelle aufmerksam gemacht und auch mit andern Winken gütig unterstützt.



wünschte Jahr sprechen: was aber diese waren, können wir nich
mehr sagen.

2) In den letzten Lebensjahren Luthers und bei seinem Tod
erhalten wir die bestimmtesten Zeugnisse für das Geburtsjahr 1483
vgl. schon Jahrg. 1873, S. 140 ff.

Ich habe dort anerkannt, daß Luther in den Vorlesungen übe
die Genesis im Jahre 1543 sich als Sechziger bezeichnet habe un
Knaake hat jetzt nachgewiesen, daß diese Aeußerung nicht au
dem Jahre 1542, sondern aus dem Jahre 1543 stammt, wo s
noch genauer für's Geburtsjahr 1483 zutrifft (Knaake hat au
einem Briefe Besolds ermittelt, daß Luther die Vorlesungen übe
Jes. 9, mit denen er jene über die Genesis unterbrach, nicht, w
ich dort berechnete, 1542, sondern 1543 gehalten hat). — Fern
habe ich schon dort die Angabe der „Tischreden", nach wel
Luther sich kurz vor seinem Tode in Eisleben einen Dreiundsechzi
nannte, gegen das geringschätzige Urtheil Holtzmanns in Sch
genommen. Seither habe ich gefunden (ebenso Knaake), daß
selbe schon in dem Bericht enthalten ist, welchen Jonas, Cöl
und Aurifaber, Luthers Tischgenossen in Eisleben 1546,
seinen Tod haben ausgehen lassen und dessen Genauigkeit sie h
betheuerten (Walch 21, 283*. 296*).

Melanchthon hat nicht bloß in seiner Vita Lutheri 154
auf Jakob Luthers Nachrichten sich stützend, das Jahr 1483
genommen, sondern auch schon in seiner Rede bei Luthers
gräbnis (Corp. Ref. XI, p. 730: „vita — quam ad ann
LXIII produxit") und bei seinem Eintrag von Luthers Tod
Liber Decanorum (p. 34: „decessit anno aetatis suae se
gesimo tertio inchoato; natus est enim anno 1483"),
dem gemäß glaube ich in seiner oben angeführten Aeußerung
11. November 1545 eine Ungenauigkeit sehen zu müssen. Ebe
sagt Jonas in seiner Leichenrede (Walch a. a. O., S. 368*
auch schon von Knaake citirt): „da er in sein dreiundsechzigste
Jahr kam, da sagete er oft u. s. w."

Das Zeugnis Ratzebergers für 1483 habe ich, obgleich
ein naher Freund Luthers war, früher nicht hoch angeschlagen,
er in anderen Jahresangaben irrte. Jetzt wird es mir dadurch

Gewicht, daß er (Handschriftl. Geschichte Ratzebergers, S. 139) nachdrücklich hervorhebt, Luther sei gestorben „in seinem anno climacterio, qui senibus ut plurimum est fatalis", d. h. im 63. Lebensjahre. Er, der Luther in seinen letzten Lebensjahren öfters ärztlich berieth, hat, da er den Jahren solche Bedeutung gab, wol auch ihn selbst nach seinem Lebensalter befragt [1]).

Hiernach muß Luther in diesen letzten Jahren mit seinen Freunden bestimmt auf das Geburtsjahr 1483 zurückgekommen sein, für welches, wie besonders sein Bruder Jakob erklärte, die opinio familiae zeugte, — und zwar wol eben auf Grund dieses Zeugnisses. Dazu füge ich in Betreff Jakobs, was der Wittenberger Rektor Schneidewin (Förstemann, Neue Mittheilungen u. s. w., Bd. VIII, 1. Hft., S. 157 f.) aus Reden der Mutter Luthers überliefert hat: „tantam fuisse mutuam benevolentiam inter duos fratres ut nullo et cibo et ludo alter sine altero delectaretur" etc. Je vertrauter Jakob mit Martin als Kind zusammenhielt, um so mehr dürfen wir uns darauf verlassen, daß ihm die Alterdifferenz zwischen beiden in treuer Erinnerung blieb.

So darf ich denn jetzt zuversichtlich das Resultat meiner ersten Abhandlung über Luthers Geburtsjahr (Jahrg. 1871, S. 14) wieder aufnehmen und damit schließen: „Bei jener ‚Meinung der Familie' Luthers werden schließlich auch wir uns zu beruhigen haben."

Eine Frage über Luthers erste Wittenberger Jahre hat mich seit geraumer Zeit beschäftigt. Ich hoffte vergebens erst noch mehr Licht über sie zu bekommen und lege sie jetzt mit dem, was ich darüber zu sagen vermag, der Oeffentlichkeit vor.

Luther war in Erfurt an Michaelis 1502 [2]) Baccalaureus

---

1) Ueber die anni climacterii vgl. auch Colloqq., ed. Binds. I, p. 217, Corp. Ref. III, p. 801; Schmid, Melanchthon, S. 662 (an die Stelle bei Schmid hat mich Herr Stadtpfarrer J. Hartmann in Widdern erinnert).

2) Nicht, wie man insgemein nach Motschmann, Erf. lit., S. 698, an-

in der philosophischen Facultät geworden, an Epiphanien 150[illegible] Magister [1]).

Nachdem er 1508 aus dem Erfurter Kloster als solcher Magister auf einen Wittenberger Lehrstuhl berufen worden war, wurd[e] er hier am 9. März 1509 baccalaureus biblicus [2]). Im Libe[r] Decan. heißt es: „ad bibliam est admissus sed vocatus Er[…]phordiam adhuc non satisfecit facultati" (d. h. er zahlte d[ie] Gebühren nicht); dazu hat Luther später beigesetzt: „Nec facie[t] Quia tunc pauper et sub obedientia nihil habuit. Solve[t] ergo Erffordia."

Am 18. October 1512 erhielt er in Wittenberg die theologis[che] Doctorwürde. Zwischen die Jahre 1509 und 1512 fällt in unser[n] Nachrichten über ihn eine große, sehr empfindliche Lücke. Wir wiss[en] nur, daß er da seine Romreise machte, und zwar 1510, wie a[…] ich früher (Jahrg. 1871, S. 48 f.) annahm, oder 1511. Ue[ber] Vorlesungen, die er gehalten, ist uns nichts bekannt [3]).

Der Weg zur theologischen Doctorwürde aber gieng über durch den Grad eines sententiarius. Zu diesem sollte sich [der] baccalaureus biblicus gemäß den Wittenberger Statuten erst n[ach] einem Jahre oder, wenn er Mönch war, nach einem halben Ja[hr] melden. Er hatte, wenn er ad lecturum magistri sententiar[um] zugelassen war, zuerst über das erste, dann über das zweite B[uch] der Sentenzen des Lombarden zu lesen. Hierauf und nachdem [er] pro formatura respondirt hatte, wurde er sententiarius f[…]

nimmt, 1503. Herr Prof. Weißenborn in Erfurt hat mir die betreff[ende] Stelle der jetzt auf der Berliner Bibliothek befindlichen Matrikel gü[tigst] mitgetheilt. Es heißt dort F. 70. 71: „Ad festum divi archang[eli] Michaelis 57 Baccalaureatus sumpsere lauream"; der 30[ste] u[nter] ihnen ist Martinus luder de Mansfelt; der nächste Termin für Bacca[-]laureatspromotionen sind dort die dies Telesphoriani (5. Januar) 150[…]

1) Nach der Matrikel: „Telesphorianis diebus", — Martinus luder al[s] zweiter unter 17.

2) Lib. Decan. 4. Die beiden ersten chronologischen Anmerkungen Förste[-]manns sind falsch: er setzt 1507 statt 1508, 1508 statt 1509, wie der Zusammenhang klar ergibt.

3) Der Brief bei de Wette 1, 7 ist nicht in's Jahr 1510, sondern mehrere Jahre später zu setzen.

natus, der über die Sentenzen im ganzen lesen durfte. Dann
rst konnte er vorrücken zur licentia magistrandi oder zur Licen-
iatur, worauf meistens sogleich die förmliche Ertheilung der Würde
ines Doctors oder Magisters der Theologie folgte: vgl. Lib. Dec.
44 sq. 147 und die Beispiele p. 2—28. In Erfurt scheinen
ie Bestimmungen wesentlich dieselben gewesen zu sein (Motsch-
ann, Erf. liter. contin. 1733, p. 11 sq.). Wie gieng es
un in dieser Beziehung bei Luther?

Wir hörten: „vocatus Erphordiam etc." Nach Erfurt
so muß er bald nach seiner admissio ad bibliam berufen worden
in: jener ganze Satz von seiner admissio und seiner vocatio ist
uch der Handschrift im Lib. Dec. in Einem Zuge geschrieben.
us Erfurt ist jetzt über seinen damaligen Aufenthalt nichts mehr
erfahren: das Buch der dortigen theologischen Facultät ist
rloren. Dagegen haben wir hier mit zwei späteren Briefen
uthers uns näher zu beschäftigen.

Luther schrieb am 16. Juni 1514 dem Erfurter Augustiner-
onvent (de Wette I, 12 f.): es sei böses lügnerisches Geschwätz,
onders durch den dortigen Magister Nathin, gegen ihn im Um-
uf. Er habe deshalb an sie schon „binas literas stupidas"
richtet, von denen er nicht wisse, ob sie angekommen seien. Jetzt
re er, daß er gar als meineidig verschrieen werde, weil er an
nem andern Ort als in Erfurt sich zum Doctor habe promoviren
ssen. Weiter handelt er von diesem Vorwurf in einem Brief
e Wette VI, 3 ff.) duodecimo Calend. Januarii 1515, d. h.
m 21. December 1514 (nicht 1515, nach dem innern Ver-
ltnis dieses Briefes zum vorigen ist offenbar 1515 auf den
anuar des Jahres 1515 zu beziehen [1])). Da sagt er denn:
iblicus sei er in Wittenberg geworden und nicht in Erfurt (wobei
r Eid zu leisten war, den Gradus magisterii nicht anderswo
nzunehmen, Motschmann, Erf. lit. cont. l. c.). Dann:
Cum hic [in Wittenberg] pro sententiarum respondissem et

[1]) Der Brief kann nicht etwa einer der beiden vorangegangenen „stupidae literae" sein; dazu paßt nicht sein Ton und auch nicht sein Inhalt, da für Luther im Brief vom 16. Juni jener Vorwurf noch neu war.

vocatus ad Erfordiam principium [eben der Sententiariuswürde und -Thätigkeit] distulissem, fui quidem a facultate vestra, imo nostra, cum omni difficultate admissus." Hierbei, sagt er, seien ihm verpflichtende Bestimmungen vorgelesen worden; er bezweifle jedoch sehr, daß auch die Sätze jenes Eides eines Biblicus darunter gewesen seien. Er wisse nun wol, die Erfurter könnten ihm vorhalten: „quid, qui postea ferme sesquiannum nostra statuta audisti? membrum es, statuta et statuenda servare juratus."

In Erfurt also hat Luther seinen Eintritt in die Stellung eines Sententiarius vollzogen. Und zwar geschah dieß wol erst im Herbst 1509, da er vorher ein halbes Jahr Biblicus bleiben mußte: er müßte denn nur hiervon dispensirt worden sein, wovon wir jedoch sonst kein Beispiel finden.

Er hat aber weiter noch „fast anderthalb Jahre lang die Erfurter Statuten gehört [1]). Ist er hiernach nicht noch lange in Erfurt geblieben? Man könnte dieser Folgerung etwa dadurch ausweichen, daß man die Worte Luthers auf beständige Erinnerungen an die Erfurter Statuten bezöge, die ihm nach Wittenberg zugegangen wären (Hr. Lic. Seidemann hat brieflich diesen Gedanken bei mir angeregt). Allein diese Erinnerungen müßten dann an ihn schon früher, ja schon vor seiner Wittenberger Doctorpromotion ergangen sein: da ahnte er aber noch nichts von einer solchen Einsprache, die ihm nach seinem letzten Brief (S. 4...) sogar erwünscht gewesen wäre; ganz unbefangen hatte er (de Wette I, 9 f.) den Erfurter Brüdern 1512 seine bevorstehende Promotion angezeigt; erst im Sommer 1514 vernahm er jenen Vorwurf. Ich finde bis jetzt keine andere Annahme möglich, als daß Luther, nachdem er in Wittenberg biblicus geworden war, aus irgend welchen Gründen auf eine bestimmte oder auf eine ungewisse Zeit an die Erfurter Universität, der er von früher her angehörte, zurückberufen worden ist und dort seinen Lauf als Sententiarius bis zur formatura durch zwei Semester hindurch absolvirt hat.

---

1) Jürgens (Luther, Bd. II, S. 491) hat diesen für uns wichtigsten Passus des Briefes übergangen.

Wie hätte er auch, wenn er einmal nach Erfurt gerufen war, nur dazu berufen sein sollen, um jenen einzelnen Schritt dieses Laufes, jenes principium, dort vorzunehmen? Ja der Umstand, daß der Wittenberger Lib. Dec. von diesem ganzen Laufe Luthers nichts enthält, genügt schon für sich zum Nachweis dafür, daß er ihn anderswo erledigt hat. Denn unerhört wäre, daß er, ohne ihn durchzumachen, die Doktorwürde erlangt hätte [1]. Und auch das ist im voraus wahrscheinlich, daß derselbe auch in Erfurt wie in Wittenberg und anderwärts, nicht auf einmal, sondern nur in mehreren Schritten mit Lesung jener ersten Bücher des Lombardus durchgemacht werden konnte. — Eine damalige längere Wirksamkeit Luthers erklärt auch leichter jene später von ihm in den Lib. Dec. eingetragenen Worte: „Erfordia solvet." — Ferner darf ich hier wol eine mir durch Herrn Prof. Plitt gemachte Bemerkung aufnehmen: „Aus solcher Abwesenheit Luthers von Wittenberg erklärt sich auch der mir schon seit länger verwunderliche Umstand, daß Scheurl in seinen Briefen Luthers in jenen Jahren gar nicht erwähnt."

Luthers Abreise nach Rom muß dann in's Jahr 1511 verlegt werden, wo der Herbst als angemessene Jahreszeit dafür erscheint. Diese Zeitbestimmung wird durch diejenigen Gründe, welche vielmehr, wie ich früher ausführte, für 1510 sprechen, wenigstens nicht unmöglich gemacht. Dagegen stimmt für sie auch die eine und andere Aeußerung Luthers und die Angabe Melanchthons, der die Romreise in's Jahr 1511 setzt und gleich darauf Luthers Doctorpromotion berichtet (Jahrg. 1871 a. a. O.) — Eben

[1] Man vergleiche die Promotion seines Freundes Link in Wittenberg gerade zu jener Zeit nach dem Lib. Dec.: Link wird am 8. Februar 1509 admissus ad bibliam wie Luther am 9. März; am 25. October 1509 wird er adm. ad lecturam magistri sententiarum, und zwar darf er beginnen mit dem zweiten Buch desselben, weil über das erste gerade ein Anderer liest; zu Anfang des März 1510 wird er adm. ad primum librum magistri; am 17. Mai wird er adm. ad examen pro formatura und darauf sententiarius formatus; am Freitag nach Augustinustag (28. August) 1511 respondirt er pro licentia und erhält endlich am 16. September 1511 (mit drei anderen Augustinermönchen) die theologische Doctorwürde.

Luthers Abwesenheit aus Wittenberg im September 1511 erklär uns endlich auch den Umstand, der sonst sehr auffallen müßt daß er in die vorhin erwähnte Wittenberger Promotion von die Augustinern nicht mit aufgenommen worden ist.

Doch ich bin mir bewußt, wie vorsichtig man sein muß, wen man auf einem schon so viel behandelten Gebiet eine neue geschich liche Entdeckung gemacht zu haben glaubt, von der die ganze bis herige Ueberlieferung und historische Forschung nichts wußte. U so dankbarer werde ich sein, wenn Andere ein wohlbegründetes U theil darüber abgeben werden, — doppelt dankbar, wenn dies bald geschehen würde, daß ich von demselben in einer ausführlich Biographie Luthers, welche ich jetzt dem Druck übergeben ha wenigstens anmerkungsweise noch Gebrauch machen könnte.

3.

Assyrisch-Biblisches.

Von

Eberhard Schrader.

---

1. Kewan und Sakkuth (Amos 5, 26).

„Ihr truget den Sichuth, euren König, und Chiun, euer B den Stern eurer Götter, welche ihr euch selbst gemacht hattet", also übersetzt, entgegen der Vulgata und theilweis auch der Sept ginta, Dr. Luther die Stelle Amos 5, 26. Dieselbe hat bekannt den Exegeten viel Schwierigkeit gemacht, einerseits weil man v Götzen Namens Chiun und Sichuth sonst im Alten Testament nic las, andererseits weil insbesondere für die Zeit des Aufenthalt in der Wüste von einer Verehrung dieser Gottheiten nichts richtet wird. Beides hat seine Richtigkeit; betrachten wir dar die Sache etwas näher.

1. Hier steht zuvörderst die Vorfrage zu erörtern: sind d beiden Substantive, um die es sich handelt, nämlich כיון un

כיון, appellativisch oder als Eigennamen zu fassen? Neuerdings hat sich die Meinung der Erklärer überwiegend für das Erstere entschieden; man übersetzt: „Die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Bilder", indem man dabei an die Tabernakel dachte, n denen die Heiden ihre Götzen umherzutragen pflegten; auch wol Hitzig): „euren Klotz von König und eure Säule von Bildern". llein wie die letztere Auffassung doch nur als eine sehr gezwungene ch giebt, sowol was Construction als was Etymologie angeht, so t auch die erstere von nicht unerheblichen Schwierigkeiten gedrückt. chon סכות für „Hütte" muß überraschen, für welchen Begriff as Alte Testament und Amos (9, 11) insbesondere sonst andere örter im Gebrauche haben; noch mehr כִּיּוּן, das schon rein als rammatische Bildung auffällig ist, man mag es von כוה oder von כ ableiten; „Gestell" zudem, wie man es gewöhnlich nimmt, ißt im Hebräischen vielmehr כֵּן oder מְכוֹנָה. Es wäre doch seltam, wenn Amos zweimal hintereinander in einem und demselben atze statt der gewöhnlichen Wörter zwei sonst überhaupt nicht rkommende und dazu in ihrer Bildung bedenkliche gewählt haben tte. Aber auch der Sinn würde nicht ohne Anstoß sein. Man rwundert sich doch einigermaßen, daß hier lediglich von den Gestellen", auf denen die Götzenbilder getragen wurden, nicht on diesen Götzen selber, gegen die sich doch in erster Linie der orn des Propheten gerichtet haben wird, die Rede ist: sonst pflegen e Propheten nicht so um die Sache herumzugehen vgl. Jes. 2, 20; nd da, wo sonst vom „Tragen der Götzen" die Rede ist, geschieht r „Gestelle" keine Erwähnung (Jes. 46, 1. 2). Dazu wird i dieser Uebersetzung die Hauptfrage, um die es sich handelt, ch eigentlich nur zurückgeschoben; denn die Frage bleibt immer och unerledigt, was denn das nun für Götzen waren, welche in eser Weise von den Israeliten auf Gestellen getragen wurden? s mag weiter auf die Incongruenz aufmerksam gemacht werden, elche der Gegensatz von מַלְכְּכֶם „eures Königs" und צַלְמֵיכֶם eurer Bilder" (Plural!) involvirt, sowie auf die wenig adäquate usdrucksweise: „Gestell eurer Bilder", ersteres im Singular, a doch zweifelsohne jeder Gott ein besonderes Gestell hatte (vgl. ie assyrischen Tabernakel), und jedenfalls nicht alle Götzen auf

einem einzigen Gestell transportirt wurden, man also den Plural
von כיון erwartete, wie Diod. Sic. 20, 14 S. 756 (ἔπεμψαν
δὲ καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν χρυσοῦς ναοὺς τοῖς ἐφιδρύμασι).
Schließlich sei auch auf das so ganz abrupt dastehende „den Stern
eurer Götter“ hingewiesen, das sich weder als Apposition zu dem
vorhergehenden „Gestell eurer Bilder“, noch als neuer Accusativ,
abhängig von נשׂאתם (in welchem Falle man das determinirend
את wiederholt erwarten würde) fassen läßt, weshalb Hitzig mi
כוכב einen neuen Satz beginnt: „ein Stern war euer Gott“;
womit aber die Einheit des ganzen Verses aufgehoben, und wob
außerdem der Plural צלמיכם unbegriffen dastehen würde.

2. Aus dem Ausgeführten dürfte erhellen, daß die appellativisch
Fassung der beiden Substantive, um die es sich handelt, von d
verschiedensten und dazu sehr erheblichen Schwierigkeiten gedrü
wird. Es fragt sich, wie nun steht es mit der andern bereit
durch Luther vertretenen Erklärung, nach welcher unter כיון u
סכות zwei Eigennamen, die Namen nämlich zweier von den
gefallenen Israeliten verehrten Götter zu verstehen? — In Bez
auf diese ist zuvörderst darauf hinzuweisen, daß dieselbe von d
Tradition nicht verlassen dasteht. Die LXX, indem sie כיון dur
Ῥαιφὰν [1]) wiedergeben und den ersten Hemistich durch τὴν σκη

---

[1]) Dieses scheint mir die ursprüngliche Lesart der LXX zu sein, aus de
die andere: Ῥεμφὰν lediglich durch weitere Corruption entstand. Jen
Lesart Ῥαιφὰν aber scheint mir ihrerseits nicht sowol auf ein hebräisches
ריון zurückzugehen, denn vielmehr aus ursprünglichem und correctem,
aber den Abschreibern völlig unverständlich gewordenem Καιφάν (= כיו
des Textes) corrumpirt zu sein, wobei ich das auffällige Φ statt hebr. ו
am ehesten als aus OY zusammengeflossen ansehen würde, zumal die
vier aufeinander folgenden Vokale A, I, O, Y nur zu leicht einen Ab-
schreiber stutzig machen konnten. Sonst vgl. hiezu Gesenii Thesaur. I,
p. 670, sowie Gust. Baur, Amos erkl. (Gieß. 1847), S. 369 ff.,
der, was die Hauptfrage anbetrifft, durchaus auf der richtigen Fährte.
Es ist mir übrigens beiläufig nicht zweifelhaft, daß auch das Φαίνων,
dem nach Joh. Lydus (De mens. I, 9 p. 25 ed. Schow:
p. 24 ed. Bonn.) die Aegypter und Chaldäer den siebenten Tag geheiligt
und den sie als das höchste Gestirn verehrt hätten, nichts weiter ist als
das corrumpirte Καιουων d. i. Kewan. Daß der Schriftsteller diese
Gottheit zugleich zu einer ägyptischen macht, verschlägt nichts. Denn

τοῦ Μολ`χ übersetzen, dachten bei כיון sicher, bei סכות מלככם wenigstens indirect an und zwar ganz bestimmte Götter. Ebenso die Peschitho, welche „Kewan, euer Bild“ (wie Luther) bietet. Die Auffassung wird aber auch sonst in jeder Beziehung empfohlen. Zunächst durch die Form der Aussage selber. Wie wir hier von einem סכות מלככם lesen, so lesen wir sonst (z. B. 1 Sam. 12, 12) von einem יהוה מלככם „Jahve, eurer König“. Das bestimmt determinirende את weist in erster Linie auf סכות und כיון als auf Eigennamen; sein Fehlen vor כוכב giebt zugleich an die Hand, daß mit כוכב nicht ein neues, drittes Object des נשאתם gemeint sein kann. Nicht minder aber spricht dafür die Uebereinstimmung des Postulats mit dem Thatbestande. Daß כיון in der Aussprache כֵּיוָן d. i. Kewan Name einer Gottheit sei, und zwar einer Gestirngottheit, nämlich des Saturn, wußte man schon aus den arabischen Wörterbüchern, die Kaivân als den Namen des Saturn bei Arabern und Persern verzeichnen [1]). Ueber allen Zweifel ist dieses neuerdings erhoben durch den Umstand, daß, wie Oppert gefunden hat, die Syllabare Königs Asurbanipal (II Rawl. 32, 25) das Ideogramm des Sternes Saturn durch das assyrische ka-ai-va-nu d. i. Kewan erklären [2]). Daß zu einer solchen Gestirngottheit der Zusatz כוכב „Stern“ bei Amos gut stimmt, bedarf keiner Auseinandersetzung. In Verlegenheit befand man

---

dieses war unter allen Umständen falsch, und irrtümliche Verlegung der planetarischen Wochengottheiten nach Aegypten begegnet uns auch sonst z. B. bei Dio Caff. s. unten Abhandlung Nr. 3. Und um die Möglichkeit derartiger Verlesungen bei fremdsprachlichen Wörtern und Namen zu begreifen, erinnere ich nur an Diodor's (II, 30) Ἥλιον statt Ἠλον „El“ „Il“, wo auch, ganz ähnlich wie bei Φαίνων, dem unverständlichen fremden Namen ein bekanntes, scheinbar sinnvolles Wort substituirt wird; anderseits an En-Nedim's Kurkis statt Kronos, das arab. Mirrich „Mars“ aus Merig = Nerig, die syrische Wiedergabe des assyrischen Nergal, u. a. m.

[1]) Der Name findet sich übrigens auch bei den Zabiern und war auch den Talmudisten nicht unbekannt. S. Movers, Phönicier I, 290 und vgl. Cod. Nasaraeus s. l. Adami ed. Norberg I, 1815 p. 54 l. 5; 212 l. 3 (an letzterer Stelle erscheint er als das „böse“ Gestirn: es wird ihm בישותא d. i. malitia beigelegt).

[2]) Ueber Bildung und Bedeutung des Namens s. u.

sich bislang dem ersten der beiden Namen und präsumirten Gottheiten, dem סכות gegenüber, sofern derselbe bislang als ein Gottesname nicht zu constatiren war. Ich vermag, daß auch dieses der Fall war, dermalen nachzuweisen. Wiederum nämlich in einem Syllabar (II Rawl. 57, 40) wird durch Moloch-Adar (Adrammelech) erklärt der Name Sakkut d. i. שׁכות, welches sich gemäß einem constanten Lautgesetze im Hebräischen סכות transcribirt (s. Assyrisch-Babylonische Keilinschriften, Leipzig 1872, S. 196). Das Syllabar lautet:

Sak - kut | A - dar.

Der Gottesname Adar wird in der gewöhnlichen, Assyrisch-Babylonische Keilinschriften, S. 152, Nr. 51 erläuterten Weise geschrieben. Sakkut ist somit lediglich ein anderer Name (ursprünglich [1]) wohl nur ein Beiname) des Adar, des assyrischen Stiergottes, des Gottes des Saturngestirnes d. i. des Moloch-Kewan-Sandan-Herkules [2]).

---

1) Daß er übrigens auch bei den Assyrern bereits ein selbständiger Gottesname war, beweist das vor Sakkut sich findende Gottheitsdeterminativ. — Die Bedeutung des Namens ist durch die Inschriften ziemlich sicher an die Hand gegeben. Die Wurzel שׁכח nämlich steht im Assyrischen sehr gewöhnlich (s. Keilinschr. u. A. T., Gieß. 1872, Glossar) vom Ueberfallenwerden vom Schreck, Furcht u. s. w.; שַׁכִּיח bezeichnet so den der einem Andern Schrecken einflößt, den „Furchtbaren", vgl. hebräisch פַּחַד, נוֹרָא, von Gott gesagt, zweifelsohne für den „Saturn" eine angemessene Bezeichnung. Sie findet sich beiläufig auch III R. 68, 1[illegible]

2) Die Gründe für die Identificirung des Adar oder Adrammelech mit dem Saturn und dem Moloch-Kewan-Sandan-Herkules sind die folgenden: 1) der Adar oder Adrammelech war ein Stiergott (s. d. Aufschrift Adar auf dem geflügelten Stier bei Layard, Niniveh und Babylon T. I, Taf. VI, Nr. A); auch Moloch-Kronos wird einstimmig als Stiergott bezeichnet (s. Jschaki zu Jer. 7, 31; Diod. Sic. 20, 14; vgl. 13, 86). 2) Dem Adrammelech wurden die Kinder durch Feuer verbrannt (2 Kön. 17, 31); das Gleiche sagt die Bibel (3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff.) vom Moloch aus. 3) Moloch wird von den Alten als Saturn (Sanchuniathon b. Euseb. Praep. evang. I, 10, § 44 ed. Gaisf.) oder aber als Herkules bezeichnet (Plin. Hist. nat. XXXVI, 5, § 39; vgl. auch die Glosse bei Hesychius: *μάλιχα τὸν Ἡρακλέα Ἀμαθούσιοι* „den Malika-Herkules [verehren] die Amathusier" d. i. die Cyprier, die ihre Götter, wie wir auch sonst wissen, theilweis von den Assyrern empfiengen). Auch Adar kann in der Rangliste der 12 assyrischen Obergötter (s. Abhandlung

die LXX trafen somit das ganz Richtige, wenn sie, trotz der unrichtigen Uebersetzung *σκηνὴν τοῦ Μολὸχ*, eben an diesen, den Moloch (beiläufig auch ursprünglich nur, wie uns die assyrischen

---

Nr. 2), wo er nach dem Obergotte Asur, den beiden Triaden: Anu (Oannes), Bel, Iha-Nisroch einerseits, Sin (Mondgott), Samas (Sonnengott), Bin anderseits, unter der Zahl der fünf Planeten erscheint, unter diesen, sofern alle übrigen sonst sicher bestimmt sind, nur der Saturn sein, und da ihm unter ihnen von den Rangzahlen (50, 40, 15, 12, 10) wiederum die höchste Ziffer vindicirt wird, so leuchtet ein, daß er als der vornehmste aller Planetengötter galt, was auch sonst vom Saturn bestätigt wird (s. Macrob. Saturn. I, § 27, p. 231 ed. Bipont.; Diod. Sic. II, 30; Tacit. Hist. V, 4, § 4; Servius zu Virgils Aen. I, 642 ed. Lion [Gött. 1826] I, p. 99; vgl. Movers, Phönicier I, 185. 253 f. 612 ff.); und anderseits führte derselbe Adar den Beinamen Sandan צנדן d. i. „Helfer" (s. den Beleg unten); Sandan, Sandon, Sandes aber war nach den Alten der orientalische Name des Herkules (Movers I, 458 ff.). 4) Das Gestirn Saturn, bzw. der Gestirngott Saturn, führte im Assyrischen den Namen Kaivan d. i. „der Feste, Zuverläßige", vgl. chald. כֵּיוָן firmus, justus, eine Bildung nach aramäisch-äthiopischer Art von der Wurz. כון mit eingeschobenem i (s. Dillmann, äthiop. Gramm., § 78 und vgl. die aram. Stämme Kaiṭel und Kauṭel); der Gott Adar aber wird in einem Syllabar (II Rawl. 57, 52) durch die Zahl 50 (s. oben) zugleich mit dem Ideogramm DU d. i. dem Ideogramm für den Begriff kûn „stellen" (s. Assyr. Babyl. Keilinschr. [Leipz. 1872], S. 106) d. i. als Kaivan, also als Saturn erläutert. 5) Der einzige, seinem allgemeinen Charakter nach sonst noch in Betracht kommende Gott, mit dem etwa Adar identificirt werden könnte, nämlich Mars, entspricht vielmehr sowol nach der Tradition, nämlich der Mandäer (s. Norberg, Onom. 1817, p. 105 sq.: Nerig = Mars; vgl. Cod. Nasar. I, 54 l. 5; 212 l. 7, sowie das aus dem aram. Nerig lediglich corrumpirte arab. Mirrich), als auch nach den Inschriften (s. Assyr.-Babyl. Keilinschriften, S. 128. 129) dem assyrischen Nirgal d. i. Nergal (2 Kön. 17, 30). Endlich 6) bestimmt ein Syllabar (II Rawl. 48, 52) das Ideogramm des Planeten *κατ' ἐξοχὴν* d. i. des Saturn (III Rawl. 57, 66), nämlich MUL LUBAT durch Adar (II Rawl. 57, 50); vgl. II Rawl. 39, 57—59, wo in der Aufzählung Dilbat (Venus), Lubat (?), Lubat guttav (Jupiter) unter Vergleich der identischen Aufzählung (II Rawl. 48, 51. 53) Lubat nur Saturn sein kann. Daß somit Adar oder Adrammelech = Saturn, und weiter = Moloch-Kewan-Sakkuth, sowie endlich = Sandan-Herkules, dürfte erwiesen sein.

Monumente belehren, ein Beiname des Gestirngottes Saturn, der aber später, wie Sandan u. s. w., Name einer besonderen Gottheit ward [1]) dachten. Wie trefflich zu dieser Gottheit, die in Assyrien selber, von wo sie die Kanaanäer entweder mitgebracht hatten oder von wo sie jedenfalls zu ihnen gekommen war, kurzweg auch als Malik d. i. מֶלֶךְ bezw. מֹלֵךְ [2]) bezeichnet wird, der Beisatz: מַלְכְּכֶם paßt, brauche ich nicht zu erinnern.

3. Sind nun aber so כיון und סכות in den Aussprachen Kewan und Sakkuth als zwei Gottesnamen nachgewiesen [3]), so erübrigt nunmehr noch die Erörterung der Frage nach dem näheren Verständnisse der Stelle. Zunächst erfordert hier das Wortver-

---

1) Es sind somit jetzt außer Adar und Adrammelech selber (s. ABK., S. 140, Nr. 33a) im Ganzen vier auch sonst vorkommende Namen des Saturn-Herkules auf den Inschriften nachgewiesen worden, nämlich 1) Moloch, assyr. Ma-lik (II R. 60, 20; III R. 66 col. II, 9); 2) Sandan (Σανδων, Σάνδης), assyr. צַנְדָן d. i. der „Helfer", s. II R. 29. col. II, 50; 46, 67 (Lenormant und H. Rawlinson) und vgl. Oppert, Expédition en Mésopotamie II, p. 337, sowie die Inschrift Salmanassars II. auf dem Obelisk von Nimrud, wo San-dan-nu geradezu als ein Beiname des Adar erscheint (Z. 10); 3) Kewan כֵּיוָן assyr. Kaivan (II R. 32, Nr. 3, Z. 25; s. Oppert, Journ. Asiat. 1871, p. 445); endlich 4) Sakkut שכות = hebr. סכות (Amos 5, 26).

2) Dies würde, Malik = Mâlik als Particip gefaßt, die entsprechende organische Aussprache im Hebräisch-Kanaanäischen sein. Wenn statt derselben in Wirklichkeit die andere als Segolatform der 3. Gattung = מֹלֶךְ auftritt, die füglich als die eines Personennamens nur schwer zu begreifen ist, so kann man auch hierin noch eine Hindeutung darauf finden, daß מלך nur die Wiedergabe des im Kanaanäischen gewissermaßen die Stelle eines Fremdwortes, etwa wie בֵּל (Jes. 46, 1 u. ö.) statt des organischen בעל einnehmenden assyrischen Mâlik ist. Bei den Cypriern hat sich zudem die Aussprache Malik in ihrer Ursprünglichkeit erhalten, s. die oben S. 328 aus Hesychius mitgetheilte Glosse.

3) Es muß weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben, ob etwa auch das Fest der „Sakäen" (s. Berosus b. Athenäus XIV, S. 639; Müller, Frgm. II, 498; Strabo XI, 8. 4 u. 5, S. 512) mit diesem Gotte Sakkut in Verbindung zu bringen. Daß dasselbe mit den Saken-Scythen nichts zu thun hat, ist schon von vornherein wahrscheinlich und wird außerdem durch den Bericht des Berosus, der das Fest als ein babylonisches bezeichnet, bestätigt.

ständnis eine Bemerkung. Abgesehen nämlich von der Fassung des Verbums נשׂאתם, wovon sogleich, hat eine Uebersetzung wie: „und ihr nehmt den Sakkuth, euren König, und den Kewan; eure Bilder, den Stern eures Gottes, die ihr euch gemacht habt“ die doppelte Schwierigkeit, 1) daß „den Stern eures Gottes“ unter allen Umständen sinnlos ist. Man hat offenbar zu übersetzen: „euren Gottesstern“ bzw. „euren Sterngott“ (vgl. Ewald, Hebr. Sprachl., § 287 f.), eine, wie aus dem Erörterten erhellt, durchaus angemessene Bezeichnung des Saturn-Kewan, eines Planeten, bzw. Planetengottes. Dann erhellt aber auch, daß, will man nicht eine kaum zu rechtfertigende Nachläßigkeit des Stils bei Amos annehmen, „euer Sterngott“, entsprechend dem vorhergehenden: „euer Gott“, nicht durch das dazwischen tretende צלמיכם von dem Substantiv כיון getrennt gewesen sein kann. Erwägen wir nun, daß die LXX, indem sie τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς übersetzten, vermuthlich factisch dieses צלמיכם nicht vor, sondern hinter כוכב אלהיכם in ihren Texten lasen, und daß der Umstand, daß die Fassung des כיון als eines Gottesnamens dem späteren jüdischen Bewußtsein [1]) vollständig entschwunden war, nothwendig zu einer appellativen Fassung des Wortes und damit zugleich zu der Postulirung eines von כיון abhängigen Genitivs drängte; weiter daß unter allen Umständen, es mag כיון appellativisch oder als Eigennamen gefaßt werden, das dritte Glied: כוכב״ etc., schlecht oder gar nicht an das vorhergehende צלמיכם (כיון) sich anschließt (s. oben); sowie endlich daß צלמים auch sonst direct mit עשׂה sich verbindet (1 Sam. 6, 5): so will es mich bedünken, daß der Prophet auch wirklich dieses צלמיכם erst hinter כוכב אלהיכם folgen ließ und daß also zu übersetzen: „und ihr nehmt den Sakkuth, euren König, und den Kewan, euren Gottesstern, eure Bilder, die ihr euch gemacht, und ich werde euch fortführen“ u. s. w., was ein ebenso klarer Gedanke, wie eine correct grammatische Ausdrucksweise ist. Aber haben denn wirklich die Israeliten in der Wüste den Kewan und den Sakkuth verehrt? — Die Antwort kann gemäß den biblischen Urkunden, welche von einem solchen Cultus während des Zuges durch die

[1]) nämlich der Masorethen; über den Talmud und die LXX s. oben.

Wüste nichts und lediglich etwas von einer Verehrung des Kalbes wissen, nur verneinend ausfallen. Schon damit richtet sich die perfectische Fassung des נְשָׂאתֶם. Auch würde wahrscheinlich, hätte der Prophet von der Vergangenheit reden wollen, derselbe statt des Perfects das Imperfect: וַתִּשְׂאוּ „damals truget ihr [vielmehr] den Sakkuth“ u. s. w. gewählt, oder aber, das V. 26 Ausgesagte näher auf V. 25 beziehend, einen Zustandsatz, etwa: וְאַתֶּם נֹשְׂאִים „da ihr doch truget“ gesetzt haben. Das Perfectum legt es gewiß am nächsten wie das folgende הִגְלֵיתִי als Perf. consec., dem Sinne nach also als Futurum zu fassen: „So werdet ihr denn den Sakkuth, euren König, und den Kewan, euren Sternengott, eure Bilder, die ihr euch gemacht, nehmen und ich werde euch in die Verbannung abführen“. Ueber den während der (schon vor Ahas beginnenden) assyrischen Periode in Israel neu eindringenden Götzen- und insbesondere Gestirndienst[1] s. 2 Kön. 16, 3. 23, 5. 12. Der Sinn des ganzen Schlusses der Rede des Propheten bzw. Gottes ist dann: An euren Brand- und Speisopfern habe ich heute ebensowenig Gefallen (V. 22. 23) wie einst beim Zuge durch die Wüste (V. 25); und am allerwenigsten vermag das Volk durch einen solchen äußerlichen Ceremoniendienst den Eintritt des Gerichtes zu verhindern (V. 24), das wie das Volk (V. 26), so auch die von ihm verehrten Götzen treffen wird (V. 25), welche beide gleicherweise in das Exil werden zu wandern haben (vgl. Jes. 46, 2, sowie bei Amos in dem in Rede stehenden Kapitel V. 5).

Anhang.

Da die in dem arabischen Planetenverzeichnisse, welches Athan. Kircher in seiner Lingua Aegyptiaca resti-

[1]) Daß nämlich Amos bei dem abgöttischen Treiben Gilgals und Bethels (3, 14. 5, 5) nicht etwa lediglich die Verehrung Jahve's unter dem Bilde eines Stieres im Auge hatte, dürfte aus den parallelen Stellen bei Hosea (4, 10. 13. 14 ff.; 8, 4; 10, 2) sich ergeben und hat auch an sich alle Wahrscheinlichkeit für sich.

tuta (Rom 1643. 4) veröffentlicht hat (S. 49) und welches seit Jablonski[1]) und Michaelis[2]) keiner näheren Untersuchung unterworfen ist, über den Planeten Saturn enthaltene Angabe für die Erklärung der Stelle Amos 5, 26 gar oft pro et contra verwandt ist, so glaube ich im Interesse der Leser dieser Zeitschrift und des vorstehenden Artikels zu handeln, wenn ich dasselbe hier wiederholt zum Abdrucke bringe, nur statt der arabischen Benennungen der Planeten gleich den entsprechenden lateinisch-deutschen beisetzend, und daran einige erläuternde Bemerkungen knüpfe. Das Verzeichnis lautet, die koptischen Buchstaben als griechische Majuskeln wiedergegeben:

ΥΛΙΑ = Sonne;	*ΡΗΦΑΝ* = Saturn;
ΠΙΡΗ = Sonne;	*ΠΙΖΕΥΣ* = Jupiter;
ΣΥΛΙΝΗ = Mond;	*ΜΟΛΟΧ* = Mars;
*ΠΙΙΟ*ʿ [3]) = Mond.	*ϨΟΥΡΟΤ* = Venus;
	ΠΙΕΡΜΗΣ = Merkur.

Wie man ohne weiteres sieht, haben wir hier ein Verzeichnis, dessen Namen drei ganz verschiedenen Sprachgebieten angehören. Hylia d. i. ἥλιος, Syline d. i. σελήνη, Pi-Zeus d. i. der [Stern des] Zeus, Pi-Hermes d. i. der [Stern des] Mercur sind natürlich rein griechische Bezeichnungen, die bei Nr. 3 und 4 nur mit dem koptischen Artikel (pi) versehen erscheinen. Pi-Re sodann, der zweite Name für „Sonne", und Pi-Joh, der andere Name für „Mond", sind die gewöhnlichen ägyptischen Bezeichnungen dieser Gestirne. Ebenso ist Surot „Venus", eigentlich „Morgenstern", ein rein koptisches Wort. Von den übrig bleibenden Moloch und Rephan stammt sicher das erste aus der alexandrinischen Bibelübersetzung, welche (2 Kön. 23, 10. Jer. 32, 35. Am. 5, 26)

---

[1]) In seiner Dissertation: Remphah Aegyptiorum Deus. Francf. et Lips. 1731. kl. 8. 94 SS., wieder abgedruckt, auch mit den Druckfehlern, in dessen Opuscula II. Lugd. Bat. 1806, p. 1—72.

[2]) Supplemm. ad Lex. Hebr., p. 1225—1233.

[3]) Mit dem griechischen Spiritus asper geben wir das koptische h wieder. Die Lesart ioz bei Jablonski (Remphah, p. 43), aus welcher Michaelis gar ios macht, beruht natürlich auf einem bloßen Druckfehler. Kircher hatte das ganz Richtige.



durch *Μολόχ*, das hebr. מֹלֶךְ, wiedergibt. Ist dem aber so, so versteht es sich von selber, daß auch Rephan aus der LXX herrührt und einfach *Ῥαιφαν*, d. i., wie wir oben sahen, das corrumpirte *Καιουαν* d. i. Kewan ist [1]). Natürlich leuchtet aus dieser Beschaffenheit des Verzeichnisses ein, daß dasselbe ein künstlich gemachtes, rein gelehrtes ist, und so konnte es denn dem Anfertiger desselben passiren, daß er den hebr. Moloch, der nie und nirgends Name eines Planeten gewesen ist [2]), und der seinem Charakter als Gott nach von den Alten ausnahmslos mit dem Saturn oder Herkules identificirt wird (s. o. S. 328), vielmehr dem Mars gleichsetzte, eine Gleichstellung, für welche zweifelsohne zunächst der Umstand maßgebend war, daß beide, Mars und Moloch, Feuergötter waren [3]). Es kommt hiezu aber noch etwas weiteres. Gewiß nämlich muß es auffallend erscheinen, daß nur gerade zwei und nur diese zwei semitischen Namen von Gottheiten in dem Planetenverzeichnisse vorkommen. Warum finden sich darin nicht Nerig (Nergal), Sin, Nebu u. s. w., die uns doch sonst in derartigen Verzeichnissen stets begegnen (s. Abhandlung Nr. 3)? Wir zweifeln nicht: einfach, weil der Verfasser des Verzeichnisses gerade diese beiden Namen in seiner koptischen Uebersetzung des Amos und der Apostelgeschichte 7, 43 vorfand (Jablonski S. 47) und weil gerade an diesen Stellen die eine der beiden in Rede stehenden Gottheiten ausdrücklich als „Stern" (*ἄστρον*) bezeichnet wird. Weil nun in Betreff des einen, Rephan d. i. des corrumpirten Kewan, die Tradition bestimmt für die Gleichstellung mit Saturn

1) Jablonski's gegentheilige Meinung, daß die richtige Lesart *Ῥεμφά* sei (S. 52) und daß Rempha ein ägyptischer Gott der Zeit, bzw. des Himmels sei und eigentlich Rompe gelautet habe (S. 82), hat bereits Michaelis (a. a. O., S. 1226 ff.) ausführlich und für immer widerlegt.

2) Gegen Movers I, 364 ff. Auch bei den Assyrern ist Malik immer nur Ehrenbeiname des Gottes Adar-Saturn, niemals Name des Gestirnes oder auch nur der Gottheit als einer Gestirngottheit im specifischen Sinne.

3) Die Gleichstellung, auf welche, wohl aus demselben Grunde, auch ein späterer jüdischer Exeget des Mittelalters R. Levi verfallen ist, hat demnach ungefähr denselben Werth, wie wenn wiederum Neuere (s. Selden, De diis Syr. [Lips. 1672], T. II, p. 245) den Moloch gar mit dem Merkur identificiren!

war [1]), konnte Moloch, der doch, so urtheilte man, ein vom Kewan-Saturn verschiedener Gott sein mußte, nicht ebenfalls Saturn sein, und so entschied man sich denn bezüglich des Moloch für den demselben seinem sonstigen Wesen nach (s. vorhin) noch am meisten entsprechenden Mars, dieses im Widerspruch mit der gesamten übrigen Tradition und nicht minder, wie wir jetzt wissen, im Widerspruch mit den Monumenten.

---

2. Baal und Bel.

Durch die Untersuchungen des trefflichen Movers (Phönicier I, S. 180 ff.) kann es als bewiesen betrachtet werden, daß der Baal der Westsemiten, d. i. der Syrer und Kanaanäer (Phönicier und heidnischen Hebräer), dann auch der Libyer und Karthager der Sonnengott war. Nur in zwei wesentlichen Punkten wird seine Beweisführung zu beanstanden sein: einmal, wenn er mit dem Sonnenbaal den Moloch-Melkarth identificirt, und sodann, wenn er dem westsemitischen Baal den ostsemitischen, babylonisch-assyrischen Bel-Bil gleichsetzt. In Bezug auf den ersteren Punkt schränkt nun freilich Movers selber seine Behauptung wieder wesentlich ein. Er nimmt nämlich (S. 322 ff.) Baal als eine gemeinsame Bezeichnung einerseits des Moloch-Saturn, bzw. Mars-Sol, andrerseits bei den Syrern des Moloch-Sol-Saturn. Allein wie an sich dieses schon keine scharfe Scheidung ist, ist die Hereinziehung des Mars, mit welchem weder Baal noch Moloch etwas zu thun haben, durchaus verwerflich (s. oben S. 329), und Movers übersieht außerdem, daß Ba'al im Kanaanäischen ursprünglich lediglich-

[1]) Die wohl aufgeworfene Frage, ob vielleicht Raiphan mit dem rĕpâ-[n-neteru] „Jüngster der Götter", einem ägyptischen Beinamen des Zeitgottes Seb, identisch sei, wird theils mit Rücksicht auf das Erörterte, theils wegen des kurzen ĕ des ägyptischen Wortes gegenüber dem langen ē, bzw. ai des griechisch-biblischen; weiter im Hinblicke auf das lange â gegenüber kurzem ă; endlich in Anbetracht des im Aegyptischen fehlenden nasalen Auslautes, welcher Accusativzeichen (Merx im Bibl. Lex. I, 517) nicht wol sein kann, dermalen verneinend zu beantworten sein.



lich ein noch durchweg in der Sprache lebendiges Appellativ in der Bedeutung Herr ist, genau wie Adon אדון; daß dasselbe somit jeder männlichen Gottheit ursprünglich als Epitheton gegeben werden konnte, somit auch (Jer. 32, 35) dem Moloch-Milkom, gerade wie Adon auf phönicischen Inschriften ein Beiname des Baal ist. Der Name Baal war aber *daneben* im Laufe der Zeit auch Eigenname geworden, gerade wie Adon d. i. Adonis, letzterer ein solcher des Thammuz. Eigenname aber war Baal geworden lediglich des Sonnengottes; Baal für sich ist der *Sonnenbaal*.

Dies führt uns zu dem zweiten Punkte. Durch die wurzelhafte Verwandtschaft der Namen Baal und Bel bewogen hat sich Movers und haben sich fast alle Forscher auf diesem Gebiete verleiten lassen, den westsemitischen, insbesondere kanaanäischen, aber auch syrischen Baal dem babylonisch-assyrischen (Jes. 46, 1. Jer. 50, 2; 51, 44. Dan. 14. LXX), jedoch auch phönicischen *Bel* gleichzusetzen, der dann ebenfalls ursprünglich als Sonnengott gedacht wird. Dem entspricht aber, was wir aus den assyrischen Inschriften über Bil d. i. Bel wissen, keineswegs. Der genannnte Gott Bil wird stets und ständig auf das bestimmteste von dem Sonnengott, der Samas d. i. „Sonne" שמש heißt, unterschieden, und erscheint überhaupt auf den Inschriften gar nicht mehr als ein im engeren Sinne astraler, insbesondere auch nicht als ein planetarischer Gott. Wir erhalten hierüber den directesten Aufschluß durch zwei höchst denkwürdige Listen über die assyrisch-babylonischen Obergötter, welche uns unter den Thontäfelchen der Bibliothek des Königs Asurbanipal erhalten sind. Die erste dieser Listen, auf welche bereits Hincks, danach auch Rawlinson und Lenormant aufmerksam gemacht haben, zählt als solcher Obergötter gerade *zwölf* auf und zwar so, daß sie zugleich einer jeden Gottheit eine bestimmte, im astrologischen System der Babylonier ihr zukommende, Zahl beisetzt, dieses mit Ausnahme des obersten der assyrischen Götter, des Asur, welcher überhaupt keine Zahl hat. Wie eine nähere Betrachtung der Liste sofort an die Hand gibt, zerlegt sich die Zwölfzahl[1]) der Götter

[1]) Wir brauchen nicht noch ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß diese zwölf Hauptgötter die zwölf babylonischen „Götterfürsten" des Diodor sind II, 30: τῶν θεῶν δὲ κυρίους εἶναι φάσι δώδεκα).

in drei bezw. vier Gruppen von Göttern. Das Pantheon der assyrischen Obergötter besteht aus dem Götterhaupte Asur, einer ersten und einer zweiten Göttertriade, endlich aus der Gruppe der fünf Planetengötter. Die Liste lautet:

	I.
Asur	Asur
	II.
60. Anu	Anu (Oannes)
50. Bil	Bel
40. 'J-a (Nisruk?)	Ao (Nisroch?)
	III.
30. Sin	Sin (Mondgott)
20. Samas	Samas (Sonnengott)
6. Bin	Bin (Luftgott)
	IV.
[1]) Marduk	Merodach (Jupiter)
15. Istar	Astarte (Venus)
50. Adar	Adar (Saturn)
12. Nirgal	Nergal (Mars)
10. Nabu	Nebo (Merkur) [2])

---

1) Zahl verlöscht.

2) Vergleicht man beiläufig mit der uns hier entgegentretenden Reihenfolge der Planeten diejenige, welche in dem bei uns üblichen, durch die Römer zu uns gekommenen, Cyclus der Wochentage herrscht, so sieht man, daß sich die bezüglichen Planeten zu drei kleinen Gruppen zusammenschließen, nämlich: 1) Jupiter, Venus, Saturn; 2) Mars und Merkur; 3) Sin und Samas. Innerhalb dieser Gruppen ist bei Nr. 1 und 2 die Reihenfolge beibehalten bis auf den heutigen Tag; nur daß beide Gruppen den Platz gewechselt haben. Wir zählen: d. Martis, d. Mercurii, d. Jovis, d. Veneris, d. Saturni. Außerdem ist die Sonne dem Monde vorgeordnet, während wir folgen lassen: Sonne, Mond etc. Völlig unserer jetzigen Reihenfolge der betr. planetarischen Gottheiten, Sonne und Mond eingeschlossen, begegnen wir in der Liste III Rawl. 57, 57—61, wo wir lesen: Sonne, Mond, Nergal (Mars), Nebo (Merkur), Königsstern (Jupiter), Glanzstern (Venus: Mustilil vgl. הילל Jes. 14, 12), endlich Adar-Saturn. S. Oppert im Journ. Asiat. VI, 18. 1871 p. 448.

Die erste der beiden Triaden ist offenbar identisch mit derjenigen des Damascius (De princ. cap. 125 p. 260): Ἀνὸς, Ἴλλινος καὶ Ἀὸς, welche ebenfalls, genau wie in unsrer Tabelle, vom Ἀσσωρὸς d. i. Asur abgeleitet werden, und von welchen deutlich Ἀνὸς = Anu, Ἀὸς = ʿJ-a (vermuthlich dem altbabylonischen Namen für den assyrischen Nisroch), endlich ebenso zweifellos Bil, altbabylonisch ilu ʿIn d. i. Il-in, = Ἴλλινος ist. [1])

Eine höchst interessante Parallele zu dieser Tabelle besitzen wir in einer weiteren Liste, welche II Rawl. 48, 28—39 veröffentlicht ist. Dieselbe ist offenbar vom babylonischen Standpunkte aus angefertigt und setzt demnach an die Spitze des ganzen Systems nicht den specifisch assyrischen Asur, sondern den Il-El, von welchem Babylon als Bab-ilu d. i. als „Thor Gottes“, bzw. als „Thor Els“, den Namen hat. Die Liste unterscheidet sich auch dadurch von der mitgetheilten, daß sie einerseits nicht die sämtlichen fünf Planeten aufführt, andrerseits dagegen zu mehreren der aufgeführten Gottheiten die weibliche Ergänzung mittheilt. Sie lautet:

Der Gott.	Entsprechende Göttin.
I.	I.
Ilu, El	Istar, Astarte
II.	II.
Anu, Anu [2])	

[1]) Die Angaben des Damascius a. a. O. bestätigen sich durch die Inschriften auch noch weiter, sofern nämlich, wenn a. a. O. Bel zum Sohne des Aos und der Dauke gemacht wird (τοῦ δὲ Ἀοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον), das Täfelchen II Rawl. 55, 53 die Dau-ki-na zu der Gemalin des ʿJ-a d. i. des Ao macht. S. auch H. Rawlinson bei G. Rawlinson, Herod. I. 2. A. p. 494.

[2]) Die auf der Tafel fehlenden weiblichen Ergänzungen der Götter der ersten und zweiten Triade stehen sonst durch die Inschriften fest. Dem Anu entsprach die Anat (III Rawl. 69, 1—3); dem Bel die Bilit oder Baaltis (Obel. Salm. 12); dem J-a (Nisroch?) die Dav-kina (die Δαύκη des Damascius) s. den Beleg vorhin; weiter dem Sonnengott Samas die Gula oder „Hehre“ (I Rawl. 70. IV, 5), der turanische Name für die assyrisch-babylonische Anunit (I Rawl. 69, 24 ff. 36); dem Mondgott Sin die Bilit rabit (III Rawl. 66, col. 6, 3. 28

Bil, Bel
'J-a (Nisruk?), Ao (Nisroch?)

III.	III.
Sin (Mondgott)	
Samas (Sonnengott)	
Bin (Luftgott)	
IV.	IV.
Marduk, Merodach	Zarpanituv, Zirbanith
Nabiuv, Nebo	Tasmituv, Thasmith

Aus beiden Listen erhellt auf das unzweifelhafteste, daß Bil-Bel in keiner Weise ein planetarischer Gott ist; er erscheint beide Male [1]) unter der Gruppe derjenigen Götter (es sind die der ersten Triade), deren astraler Charakter im engeren Sinne bereits vollständig verdunkelt war. Unter keinen Umständen, das ist

d. i. (Rawlinson) die Um-Arka „Mutter von Warka" (Nebucadnezar-cylinder Bellino's bei Grotefend in Gött. Abhandlungg. IV. 1850, col. II, 52), bei Berosus (s. Eusebius' Arm. Chr. I, 2 p. 9) zu *'Ομόρωκα* geworden; endlich dem Bin die Sala (III Rawl. 66, col. 6, Z. 27; vgl. col. 2, 16. 17; auch pl. 14, Z. 48), vermuthlich (H. Rawlinson; Lenormant) die *Σαλαμβώ* (= Sala ummu „Sala, die Mutter") des Hesychius (ed. M. Schmidt, p. 1334 ed. min. *Σαλαμβώ ἡ Ἀφροδίτη παρὰ Βαβυλωνίοις*). Dieselbe wird II Rawl. 57, 36 als Sala sa mulati (מולדה) d. i. als „Salambo, Göttin der Geburt (Rad. ילד) bezeichnet, was zu der Angabe des Hesychius gut stimmt.

[1]) So beiläufig auch auf der großen Obeliskinschrift Salmanassar's II., des Lehnsherrn Jehus von Israel. Derselbe ruft im Eingange seiner Inschrift (Layard, Cuneif. inscriptions, Lond. 1851, p. 87, Z. 1—14) ebenfalls zwölf Obergötter an, jedoch mit einigen Variationen im Vergleich zu den oben mitgetheilten Listen. Er ordnet: 1) Asur; 2) Anu, Bel, Iha-Nisroch; 3) Bin, Samas; 4) Merodach, Adar, Nergal, Nebo, Beltis, Istar. Wie man sieht, stimmen Nr. 1 und 2 d. i. der Obergott und die erste Triade völlig mit den Syllabaren. Dagegen fehlt bei Nr. 3 Sin, der Mondgott, der überall bei den Assyrern etwas in Abgang gekommen zu sein scheint; dafür ist, offenbar um die Zwölfzahl wieder herauszubekommen, die Beltis aufgenommen, aber mit der Istar, sichtlich um die weiblichen Gottheiten zusammenzuhaben, an das Ende gesetzt; im übrigen ist die Ordnung der Planetengötter genau die gleiche wie in der ersten Liste.

zweifellos, ist der babylonische Bil-Bel identisch mit dem Sonnengott Samas: beide haben überall nichts mit einander zu thun, folglich dieses auch nicht der kanaanäische Baal und der babylonische Bel. Die Sache verhält sich vielmehr so. Wie der Mondgott Sin beim Uebergange des babylonischen Göttersystems zu den Westsemiten in Abgang kam und allmählich durch die Istar-Astarte, die ursprünglich die Göttin des Morgensterns war (s. unsere Abhandlung über die Abstammung der Chaldäer nnd die Ursitze der Semiten in ZDMG. XXVII, S. 403), ersetzt ward, während zur Göttin des Venusgestirns ausschließlich die Göttin des Abendsterns, die Bilit-Baaltis, ward, so kam ganz in der gleichen Weise auch Samas der Sonnengott bei den Westsemiten in Wegfall und an seine Stelle trat sein Titel oder Ehrenbeiname, mit dem er offenbar bei den Westsemiten benannt ward, trat Baal בעל d. i. „Herr", mit andern Worten: das ursprünglich lediglich die Stelle eines Beinamens einnehmende Baal ward bei ihnen Name des betr. Gottes überhaupt, wie so oft. Darum aber, d. h. weil dieser Beiname dem Gotte auf westsemitischem, insbesondere kanaanäischem Boden gegeben war, verblieb dieser Beiname dem betr. Gotte als Name auch in seiner kanaanäischen Aussprache d. i. als Baʿal, Baal, und der Sonnengott ward nicht auf babylonisch als Bel בל bezeichnet, wenn auch wurzelhaft בַּל (aus בעל) und בַּעַל natürlich ein und dasselbe Wort sind. [1])

Aber auch dieser babylonische Bel, der auf den Inschriften als abu ili d. i. als Vater der Götter bezeichnet wird, s. Salmanassar, Monol. col. 1, 1 (III Rawl. 7, 1), kam zu den Westsemiten und somit natürlich auch in seiner specifisch babylonisch-assyrischen Aussprache Bēl oder Bīl. Es ist dies der Belitan בלאיתן oder „alte Bel", Belus priscus, von dem die Alten mit Bestimmtheit den jüngeren Bel, Belus minor, unterscheiden (s. die Stellen bei Movers I, 186 ff. 256 ff.). Jener „alte" Bel, welcher von den Alten als Demiurg bezeichnet und mit dem Kronos und Saturn

1) Bar Bahlul hätte also zunächst nach einer Seite hin das ganz Richtige gehabt, wenn er den Bālā = בעל als „die Sonne", Bīl aber durch Zeus-Jupiter erklärt (s. Chwolson, Ssabier II, 166). Wie es sich näher mit der zweiten Parallele verhält, darüber s. unten.

verglichen wird, ist der Bel der ersten babylonischen Triade; der jüngere Bel, der von jenem älteren Bel wol ausdrücklich als „Sohn“ abgeleitet wird (Eusebius, Praep. Evang. XI, 17 p. 419 c. ed. Gaisf.), ist der Sonnengott und heißt ursprünglich gar nicht Bel, sondern Baal; ist kein babylonischer [1]), sondern ein westsemitischer, insbesondere kanaanäischer [2]) Gott; entspricht dem babylonischen Samas; heißt ursprünglich gar nicht Bel, sondern Baal, und ward nur der Namensähnlichkeit wegen ohne weiteres mit dem babylonischen Bel zusammengebracht, in deutlicher Erinnerung aber an seinen jüngeren Ursprung als der „jüngere“ Bel, Belus minor, von diesem älteren und eigentlichen Bel, dem Belus priscus, unterschieden.

Welcher Natur nun dieser babylonische Bel-Bil der ersten Göttertriade im letzten Grunde war, läßt sich, wie schon oben angedeutet, mit Sicherheit nicht mehr ausmachen. Es ist wahrscheinlich, daß auch er irgendwie astraler Natur war. Aber jede nähere Bestimmung in beregter Hinsicht ist uns bei diesem Gotte ebenso wenig möglich, wie bei dem Gotteshaupte Il-El, bei Anu und bei 'J-a [3]). Wenn bei den Zabiern und Mandäern [4]) Bîl als Name des Sternes Jupiter erscheint (En Nedîm IV und Cod. Nasar. ed. Norberg I p. 54 l. 5, 212 l. 5 [5]), so ist damit nicht der altbabylonische Bel, denn vielmehr Bel-Merodach, der Gott des Jupitergestirns, gemeint (s. II Rawl. 57, 44. 45, vgl.

---

1) Ganz mit Recht sagt deshalb auch Hesychius (ed. Schmidt, p. 1341, ed. min.): *σαώς ἥλιος· Βαβυλώνιοι* d. i. „Saos (= Savas = Samas) ist der Sonnengott bei den Babyloniern“.

2) Daher denn Alexander Polyhistor bei Eusebius a. a. O. mit Recht vom alten Bel (Belus, qui Saturnus vulgo nominatur) sagen konnte: *ἐκ τούτου δὲ γενέσθαι Βῆλον καὶ Χαναάν*, dieses sofern der jüngere Bel und Kanaan historisch auf das engste verknüpft waren; der jüngere Bel = Baal eben der kanaanäische war.

3) Sonst s. über sein Wesen, seine Beinamen u. s. w. das Nähere in unserer Schrift: Die Keilinschriften und das Alte Testament (Gieß. 1872), S. 80. 81 zu Richt. 2, 11.

4) S. jedoch auch Epiphanius, Haer. XVI, p. 34 (ed. Dindorf I, p. 318): *Ζεὺς Χωκὲβ Βάαλ*.

5) S. die Stellen in Abhandlung Nr. 3.

mit II Rawl. 48, 53 einerseits, II Rawl. 47, 21 andrerseits: Mustaril [1]) = Merodach). Und auch dieses ist inschriftlich zu constatiren. In der Khorsabadinschrift Z. 143 werden als die Götter, denen Sargon Weihegeschenke gemacht, namhaft gemacht: Bil, Zarpanit, Nabu und Tasmit, deutlich also je eine männliche und dann die entsprechende weibliche Gottheit, und dieses stimmt zu der oben S. 339 mitgetheilten Liste, wo ganz wie hier als Gemalin des Nebo die Thasmith und als Gemahlin des Merodach, wie hier des Bel, die Zarpanith erscheint [2]). Daß hier nicht der „alte Bel", der Bîl der ersten Triade, gemeint ist, erhellt aus der verschiedenen Schreibung, indem letzterer immer Bil mit beigefügtem KIT [3]), jener einfach Bil geschrieben wird. Mit anderen Worten: bei dem Bel der ersten Triade haben wir an den, den Namen Bel als Eigennamen führenden, wirklichen Gott Bel, hier an den, den Namen Bil „Herr" als Beinamen [4]) führenden Merodach, den Gott des Jupitergestirnes, zu denken [5]). So schält sich denn als das Resultat unserer Betrachtung heraus: 1) es gab einen altbabylonischen Gott Bel, d. i. der Bel der ersten Triade, der „alte Bel" der Mythographen, vgl. auch Jes. 46, 1. Jer. 50, 2. 51, 44. Dan. 14 (LXX); 2) es gab weiter einen Bel-Merodach, den Gott des Jupitergestirns, der den Namen Bel lediglich als Ehren-

---

1) Muschtarî = Mustaril (vgl. zab. Nerig statt assyr. Nirgal) bei den Arabern Name des Planeten Jupiter. S. auch Abhandlung Nr. 3 und vgl. die Stelle aus Masudi bei Quatremère in Notices et Extraits VIII, p. 148, Z. 3, sowie bei Chwolson, Ssabier II, 169. 170.

2) Auch auf den Inschriften Nebucadnezars erscheint die Zarpanith stets als Gemalin des Merodach; vgl. Bell. Cyl. Grotef. I, 27 und sonst. Unserer Stelle ganz analog ist die der Tiglath-Pileser-Inschrift b. Layard, S. 17, Z. 15, wo wir ebenfalls haben: Bel-Merodach, Zarpanith, Nebo, Thasmith. Vgl. endlich noch Sanherib's Cylinderinschrift I Rawl. 41, col. V, 20 (Bil und Zirbanith).

3) Beiläufig in den Syllabaren II Rawl. 59, 4. 20 ausdrücklich durch ilu Bil „Gott Bel" erklärt. Sein altchaldäischer (turanischer) Name war Mul (a. a. O.).

4) S. auch Senkereh-Cyl. I, 17: bilu rabu Marduk „der große Gott Merodach", und umgekehrt I, 7: Marduk bilu rabu „Merodach, der große Gott".

5) Vgl. noch H. Rawlinson bei G. Rawlinson, Herodotus 2. A. I, 486 ff.

namen führte: das ist der Bel der Zabier und Mandäer; endlich 3) gab es einen Gott Baal, der ein Sonnengott, welcher aber gar nicht babylonisch, sondern rein kanaanäisch war. Das ist der Baal der Bibel und der phönicischen Inschriften..

---

3. Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche.

Es ist bekannt, daß sich die siebentägige Woche als Zeiteintheilung außer bei den Hebräern (1 Mos. 1, 1 — 2, 3) auch bei andern, semitischen und nicht semitischen, Völkern findet. Wir begegnen ihr bei den Aramäern, späteren Arabern, den Juden im engeren Sinne; bei den späteren Römern, den christlichen Deutschen, auch bei den Chinesen und den Peruanern Amerika's (s. Ideler, Handbuch der Chronologie I, 87. 88). So liegt es nahe, zu meinen, daß diese Eintheilung etwas uraltes gewesen, das die verschiedenen Völker aus der Urzeit ihres Zusammenwohnens, aus der Zeit der ungetrennten Einheit der Menschheit herübergerettet hätten. Allein zu dieser Anschauung will sich nicht fügen, daß diese siebentägige Woche nicht nur bei andern Völkern vergeblich gesucht wird, sondern noch mehr, daß wir bei einigen Völkern ganz andere Wocheneintheilungen antreffen, bei den Aegyptern [1]) und Griechen eine zehntägige, bei den Römern eine achttägige [2]) Woche. Es ist weiter unbezweifelbar, daß zu einigen der Völker, bei denen wir der siebentägigen Woche begegnen, diese Eintheilung erst in verhältnismäßig später Zeit gekommen ist. Schon die germanischen Völker haben, wenn nicht die siebentägige Woche überhaupt [3]), so

---

1) Ueber die Aegypter s. unten weiter.

2) Ob die siebentägige Woche der Sabiner alteinheimisch oder aber die recipirte orientalische Woche sei, wie letzteres Mommsen (Römische Chronologie, 2. A. 1859, S. 313 ff.) annimmt, scheint noch unentschieden bleiben zu müssen. S. darüber Huschke, Das alte römische Jahr. (Breslau 1869), S. 293 ff.

3) Ob nämlich die Germanen schon vor dem Bekanntwerden mit den Römern die Siebentagewoche kannten, muß auch nach J. Grimms Auseinandersetzung, der sich für diese Ansicht entscheidet (Deutsche Mythologie, 3. Aufl.,

doch die Namen der einzelnen Wochentage erst von den Römern erhalten und bei dieser Gelegenheit die Götternamen in den römisch-christlichen Namen der Tage: d. Martis, Mercurii, Jovis und Veneris gegen die entsprechenden deutschen vertauscht, die betr. Tage demgemäß als: Ziuistag (Dienstag), Wodanstag (Mittwoch), Thorstag (Donnerstag) und Freiastag (Freitag) bezeichnet, indem sie gleichzeitig „Sonntag“ und „Montag“ (d. Solis und d. Lunae) durchweg, theilweis — z. B. die Engländer — auch den d. Saturni als Saturday beibehielten (Ideler II, 182)[1]). Nicht minder sicher aber ist auch zu den Arabern die siebentägige Woche erst in verhältnismäßig historischer Zeit und zwar von den Hebräern, genauer von den Juden gekommen. Ich habe bereits an einem andern Orte[2]) darauf hingewiesen, daß die Heiligkeit der Zahl Sieben etwas durchaus nicht ursprünglich arabisches ist. Daß es insbesondere so auch mit der siebentägigen Woche sich verhält, ergibt sich hier außerdem und ganz augenscheinlich aus den Namen der Woche und was damit zusammenhängt. Der Name der Woche selber ist أُسْبُوعٌ „'usbû'“ אֶשְׁבּוּעַ, auch „'subû'“ שְׁבוּעַ. Von diesen beiden Namen hat der erste deutlich den Typus eines Fremdworts (mit prosthetischem Elif). Es wird aus Hebr. שָׁבוּעַ unter Verkürzung des langen â der ersten Silbe auf dieselbe Weise entstanden sein, wie arab. Sabtu سَبْتٌ „Sabbat“ aus hebr. schabbât durch Verkürzung des â der letzten Silbe. Das zweite Wort

---

Gött. 1854, I, S. 115), dahin gestellt bleiben. Daß dagegen die Namen der Wochentage, und zwar früher als der christliche Glaube, von Rom aus nach Gallien und so auch zu den Deutschen gekommen sind, die diese Namen lediglich ihrer Mythologie anpaßten, anerkennt auch Grimm a. a. O. S. 111. 116. Als Zeitpunkt der Einführung der Namen durch die heidnischen Römer glaubt der Genannte das 4. oder 5. Jahrhundert annehmen zu sollen (a. a. O. S. 116).

1) Dieses wahrscheinlich (Grimm I, 116), weil die deutsche Mythologie einen dem Saturn entsprechenden Gott nicht aufzuweisen hatte.

2) S. meine Abhandlung über die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft XXVII, S. 405.

subû' aber war sicher nur eine Nebenform des ersteren [1]). Daß wir uns hierbei nicht in Illusionen bewegen, zeigt der arabische Name 'arûbeh ערובה für „Freitag", eigentlich das aramäisch-jüdische עֲרוּבְתָּא „Abend vor dem Sabbat" d. i. Freitag; vgl. übrigens auch das schon angeführte Sabtu-Sabbat: Namen und Sache kamen mit den, bekanntlich massenweis in West- und Nord-arabien angesiedelten, Juden zu den Arabern und zwar schon vor Muhammed. Ist es nach dem Ausgeführten zweifellos, daß das Institut der siebentägigen Woche jedenfalls mehrfach auch von Volk zu Volk gewandert ist; ist es aber andrerseits völlig unwahrscheinlich, daß etwa zu den Peruanern und Chinesen dasselbe anderswoher gekommen, oder aber gar von ihnen zu den Bewohnern Vorderasiens und Europa's gedrungen; ist es vielmehr wiederum ganz unverfänglich, anzunehmen, daß die an den Mondwechsel sich anschließende Eintheilung des Mondmonats in vier Theile zu je sieben Tagen von verschiedenen Völkern unabhängig von einander gemacht sei, so liegt uns nunmehr die Frage ob zu beantworten, woher die Semiten ihre Wocheneintheilung empfiengen, um sie später ihrerseits den anderen vorderasiatischen und europäischen Völkern zu übermitteln? Hier haben wir zuerst innerhalb des Semitismus den Spuren nachzugehen, denen wir bezüglich dieser Institution begegnen. Wir begegneten einer solchen bei den Arabern, erkannten aber, daß zu ihnen dieselbe erst in verhältnismäßig später Zeit und zwar durch die Juden gekommen sei. Die Juden überkamen dieselbe von den alten Hebräern und bei ihnen begegnen wir derselben schon in der ältesten Zeit. Das ganze

---

1) Der Uebergang von hebr. sch שׁ in arab. s (שׂ) ist hier wie in arab. 'Isma'îl aus hebr. יִשְׁמָעֵאל; sabt-Sabbat aus schabbât u. s. f. — Daß überall die Siebenzahl der Wochentage und überhaupt die Heiligkeit der Siebenzahl nichts ursprünglich arabisches und überhaupt allgemein semitisches ist, erhellt auch aus dem Umstande, daß sowenig wie im Aramäischen, ebensowenig auch im Arabischen die mit dem Begriffe der Siebenheit zusammenhängende Bedeutung „schwören" der Wurzel שׁבע hebr. (Niph.) angetroffen wird. Auch im Aethiopischen sind für diesen Begriff andere Wörter im Gebrauch, zum deutlichen Zeichen, daß bei ihnen die Heiligkeit der Zahl Sieben nichts Ursprüngliches ist. Vgl. übrigens über das Aethiopische noch weiter unten.



jüdische Gesetz ist nach der hier in Betracht kommenden Seite bereits auf die Wocheneintheilung gegründet und das mosaische Zehngebot (2 Mos. 20, 9. 5 Mos. 5, 12) sanctionirt bereits eine bestehende Institution. Schon dieser Umstand macht es unwahrscheinlich, daß die Hebräer dieselbe etwa den Aegyptern entlehnt hätten, selbst wenn diesen die siebentägige Woche bekannt gewesen wäre. Dem ist aber notorisch nicht so, sofern die Woche der Aegypter vielmehr eine zehntägige war und diese den Monat in drei Dekaden von je zehn Tagen theilten [1]). Es kommt hiezu, daß in der Erinnerung des Volkes diese Institution bestimmt als vormosaisch galt (1 Mos. 1, 1 — 2, 3). Nicht so einfach liegt die Sache bei den Aramäern. Daß dieselben die siebentägige Woche kannten, ist freilich zweifellos; aber die Documente hierfür sind kraft des Umstandes, daß die aramäische Literatur, die uns überkommen, selber sehr jungen Datums ist, nicht sehr in der Zeit hinaufreichend. Dazu ist sicher der eine der aramäischen Namen für Woche, nämlich ܫܒܬܐ schabtô und das daraus corrumpirte ܫܒܐ schabbô d. i. hebr. שַׁבָּת, sowie die Bezeichnung der einzelnen Wochentage als des ersten, zweiten, dritten der Woche u. s. f. vgl. *ἐν μία* oder *πρώτῳ σαββάτων, σαββάτου* im Neuen Testament, sehr jungen Datums und aus Rückwirkung des Hebräismus auf den Aramaismus zu erklären. Immerhin liegt andrerseits kein genügender Grund vor, zu beanstanden, daß wenigstens das Institut der Woche als ganzes, wie wir ihm bei den Hebräern begegnen, auch schon den Aramäern seit Alters, vielleicht ebenso lange als den Hebräern bekannt war, womit stimmt, daß Hebräer und Aramäer die Woche mit dem gleichen Worte שָׁבוּעַ, schôbû'ô bezeichnen, ohne daß doch hier an Entlehnung aus dem Hebräischen zu denken wäre. Was aber wiederum zweifellos ist und bereits indirect durch das Bemerkte an die Hand gegeben wird, ist, daß die Aramäer nicht etwa die Erfinder der Wocheneintheilung sind. Die Aramäer sind überall, wenigstens in den älteren Zeiten, keine

---

1) S. Lepsius, Chronologie der Aegypter I, 132 ff. Ueber die fälschlich für die gegentheilige Meinung angeführten Stellen des Dio Cassius 37, 19 und des Herodot 2, 82 f. Dens., S. 131 ff.

schöpferischen Geister in Wissenschaft und was damit zusammenhängt. Ihr Verdienst ist vielmehr, ähnlich wie das der Phönicier, die Vermittler der Cultur zwischen dem Osten und dem Westen gewesen zu sein. Wie sie ganz unbezweifelbar diejenigen sind, welche das babylonische Gewicht und Maß, bzw. die babylonische Münze den westasiatischen Nationen gebracht und sie mit diesen Dingen bekannt gemacht haben, so sind sie Vermittler zwischen Ost und West insbesondere auch für mythologische Vorstellungen gewesen: assyrisch-babylonische Gottheiten z. B. sind sicher noch in späterer Zeit durch sie zu den Arabern und vermuthlich auch Hebräern gekommen (s. unsere Ausführung in ZDMG. XXVII, 405. 424). Also haben am Ende auch die Hebräer die siebentägige Woche von den Aramäern erhalten? — Ein naheliegender und doch sicher verfehlter Schluß. Der Umstand, daß die siebentägige Woche allem Anschein nach (s. vorhin) schon eine hebräische Institution war, als das Volk der Hebräer in das Licht der Geschichte trat; die Erwägung weiter, daß der aramäische Einfluß sich doch erst in verhältnismäßig später Zeit geltend macht; die Thatsache endlich, daß (s. sogleich) die siebentägige Woche zu den Hebräern lediglich in ihrer Geschlossenheit, als ein Ganzes, nicht nach und nicht mit den, wie sich vermuthen läßt, durch die Aramäer überlieferten Namen der einzelnen T a g e der Woche, gekommen ist, lassen vielmehr es als das weit Wahrscheinlichere erscheinen, daß die Hebräer diese Institution nicht etwa von den Aramäern, denn vielmehr, wie die Aramäer selber, von einem anderen Volke überkommen, in der Zeit ihres früheren Aufenthaltes in diesem anderen Lande und noch vor der Niederlassung in Kanaan mitgebracht haben. Dieses Land aber kann schon von vornherein kein anderes gewesen sein, als dasjenige, von welchem die Kanaanäer u. s. w. ihren Baal-Samas und ihre Astarte, ihren Dagon und ihre Anat, ihren Moloch nnd ihre Lilith mitbrachten und, wenigstens sicher später, auch ihren Thammuz, ihren Kewan und Sakkuth (Am. 5, 26) erhielten, d. h. Babylonien, das Mutterland für alles Mythologische und Astronomische Vorderasiens. Und diese Vermuthung erhält durch die Monumente ihre directe Bestätigung. Auf diesen nämlich begegnen uns wiederholt die Namen

jener sieben Gestirngottheiten, nach denen die einzelnen Tage der Woche benannt wurden, nämlich Samas (Sonne), Sin (Mond), Nergal (Mars), Nebo (Merkur), Merodach (Jupiter), Istar (Venus), endlich Adar (Saturn) [1]), theils genau in dieser Reihenfolge (so III Rawl. 57, 57—61) [2]), theils in der Reihenfolge Jupiter, Venus, Saturn, Nergal, Nebo, Mond, Sonne (s. oben S. 339); theils endlich in der Folge: Mond, Sonne, Merkur, Venus, Saturn, Jupiter und Mars (II Rawl. 48, 48—54). Als die Kanaanäer (Hebräer und Phönicier) aus Babylonien auszogen [3]), nahmen sie lediglich das Institut der siebentägigen Woche selber mit; nicht zugleich die Namen der einzelnen Tage, die sie vielmehr numerirten (s. oben). Lediglich in dieser Gestalt kam das Institut auch zu den Arabern und zwar durch Vermittelung der nach Arabien ausgewanderten Juden; wahrscheinlich auch zu den christlichen Aramäern, wie wenigstens der Name ܫܒܬܐ schabtô (s. oben) und die Art die Tage zu numeriren kaum bezweifeln lassen. Schon vorher aber müssen die letzteren, soweit sie heidnisch geblieben, oder noch ehe sie christianisirt wurden, oder aber soweit sie von specifisch jüdischem Einflusse fern geblieben waren, auch mit der Benennung der einzelnen Wochentage nach den babylonischen Gottheiten bekannt geworden sein. Hätten wir auch kein ausdrückliches Zeugnis darüber, so würde dieses doch schon vorweg anzunehmen sein. Denn lediglich durch sie können die Namen zu den späteren Griechen und Römern, insbesondere den griechisch-römischen [4]),

---

1) Zu der aus den assyrischen Inschriften feststehenden Identität der betr. assyrischen und classischen Gottheiten wolle man auch die Liste der Wochentage in der Schrift En-Nedîm's bei Chwolson, Ssabier II, S. 23 vergleichen.

2) Ueber den astronomischen Grund dieser Aufeinanderfolge der betr. Gestirne im Wochencyclus s. J. Brandis über die sieben Thore Thebens, im „Hermes" II, 261.

3) S. darüber in Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft XXVII, S. 422.

4) Der erste Grieche, der die einzelnen Planeten nominell erwähnt, ist Aristoteles, der in der Metaphysik (12, 8) neben Sonne und Mond den Merkur, die Venus, den Jupiter und Saturn namentlich aufführt. Genauer noch sind die bezüglichen Angaben in der unter seinem Namen

weiter griechisch- und römisch-christlichen Schriftstellern gekommen sein (s. oben). Es erhellt aber dazu aus den Schriften der aramäischen Mandäer oder Nazaräer ganz unzweifelhaft, daß ihnen die betr. planetarischen, babylonischen Gottheiten bekannt waren. Das Liber Adami (Cod. Nasaraeus ed. Norberg I. 1815, p. 54, 2—5) führt hintereinander auf: 1) Schemesch-Sonne; 2) Astro-Venus [1]); 3) Nĕbû-Merkur; 4) Sin-Mond; 5) Kaivan-Saturn; 6) Bil-Jupiter; 7) Nerîg [2])-Mars, also die sieben Wochengestirne; vgl. die Parallelstellen I, 212, 1—7;

---

umlaufenden, aber wahrscheinlich unechten, wenn auch vermuthlich noch aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammenden Schrift De mundo, c. II.

1) Wie das mandäische Wort auszusprechen und wie etymologisch zu fassen, ist nicht unmittelbar klar. Geschrieben wird dasselbe אשתרא und somit liegt es nahe, mit Norberg (Onom. p. 20) an das persische sitâreh „Stern", vgl. den Namen אֶסְתֵּר „Esther", zu denken. Allein dieser persische Name in der Umgebung von anerkannt babylonischen muß überraschen. Auch ist durch nichts zu beweisen, daß das betr. persische Wort jemals vom Venusgestirn insbesondere und per excellentiam gebraucht ward (anders ist dieses bekanntlich mit dem syrischen kaukabtô „Sternin" = Venus). So denken wir lieber an das babylonische Istar עשתר, im Assyrischen der gewöhnliche Name für die Venus. Die Verwechselung der beiden Gutturale א und ע ist in den mandäischen Manuscripten etwas alltägliches. Die Richtigkeit der vorgetragenen Ansicht bestätigt sich durch das gleichzeitige Vorkommen einer pluralischen Form: אשתרת, welche wegen des שׁ (nicht שׂ!) nur das hebräische עַשְׁתָּרֹת „Astarten" sein kann, und in welcher wiederum anlautendes ע durch א vertreten wird; vgl. auch ihren Namen Athara bei Strabo (XVI, p. 785), der diese wesentlich richtig mit der Atargatis (= Athar + Athe ZDMG. XXIV, 92) identificirt; sowie *Ἀστερία = Οὐρανία = Ἀφροδίτη* bei Joh. Lyd. de mens. I, 9 p. 24. Anderseits gereicht auch das unserer These zur Erläuterung und Bestätigung, daß der Mandäer von den beiden wurzelhaft identischen Wörtern das eine, aus dem Assyrischen (Istar = עשתר) entlehnte, gemäß einem constanten Lautwandelungsgesetze (s. Assyrisch-Babylonische Keilinschriften, Leipzig 1872, S. 195 ff.) durch אסתרא (mit ס statt ש) wiedergibt; das andere אשתרתא ohne Vertauschung des Zischlautes unverändert aus dem Hebräischen beibehält. Des Gesenius (Thesaur. l. Hebr. I, p. 184) entgegenstehende Annahmen gehen auf einen einfachen Lesefehler zurück.

2) d. i. Nergal, bei den Arabern noch weiter in Merich (Mirrich) corrumpirt; s. Chwolson, Ssabier II, 160.

222, 17—21; 224, 1—8. Das Gleiche resultirt aus den Angaben En-Nedîm's betreffs der Gottheiten, denen bei den harranischen Zabiern die Tage der Woche geweiht waren. Er berichtet (Kap. IV bei Chwolson, Ssabier II, S. 23), daß der erste Wochentag dem Sonnengotte Ilios d. i. Ἥλιος heilig gewesen sei; der zweite dem Mondgotte Sin; der dritte dem Mirrich d. i. Nerig oder Nergal (s. S. 349), also dem Mars; der vierte dem Merkur oder Nabuk d. i. Nebo; der fünfte dem Jupiter (Muschtarî) oder Bâl d. i. Bîl; der sechste dem Venusgestirn, genannt Balthi d. i. Beltis Βῆλθις; der siebente endlich dem Saturn-Kronos [1]). Während sich nun die Feier des siebenten Wochentages als Sabbat, Sabbatum d. i. als ein heiliger Tag durch Vermittelung der Juden schon zu Christi Zeit und früher insbesondere zu den Römern verbreitet hatte (s. die Stellen aus Horaz, Tibull, Persius, Juvenal und Seneca bei Ideler II, 176 und vgl. Joseph. geg. d. Apion II, 40), müssen etwa gleichzeitig

---

1) Was beiläufig die Identificirung der betr. babylonischen Gottheiten mit den entsprechenden classischen betrifft, so sehe man, abgesehen von der Stelle des Textes, für Bel-Merodach = Jupiter oben S. 341 ff.; für Nergal = Mars ebendas. S. 329. Daß Sin der babylonische Mondgott, sagt uns außer unseren beiden Stellen eine ausdrückliche Glosse des Hesychius (ed. M. Schmid, p. 1353 ed. min.), sowie eine andere des Bar Bahlul (s. Chwolson, Ssabier II, 156), endlich die Angabe En-Nedîms V, bei Chwolson II, 24. 37; daß Nebo = Merkur, nicht minder eine Glosse des Bar Bahlul (Chwolson II, 164); daß endlich Beltis = Venus, wiederum eine Glosse des Bar Bahlul (Chwolson II, 171) und eine weitere des Hesychius (p. 302). Ueber das ursprüngliche Verhältnis der Beltis als Göttin des Abendsterns zu der Istar-Astarte als solcher des Morgensterns, welche letztere bei den Babyloniern die Gestirngottheit des 6. Tages ist, s. Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft XXVII, 403. — Wenn in den armenischen Keilinschriften ein Mondgott Haldia (hebr. חלדיא) erscheint (vgl. III Rawl. 66, Rev. 7, d), so versteht sich, daß derselbe mit dem babylonischen Mondgotte Sin nichts zu thun hat, so wenig wie sein mit ח anlautender Name mit dem mit כ beginnenden Namen כלדי „Kaldi" d. i. Chaldäer; demgemäß auch die auf diese Namensähnlichkeit gestützten Schlüsse in Bezug auf uralte Beziehungen zwischen Armenien und Babylonien (vgl. H. Rawlinson bei G. Rawlinson, Herodotus I, 367. 484) von uns nicht zu billigen sind.

und zwar mit dem Institute der siebentägigen Woche selber [1]) auch bereits die heidnischen Benennungen der Wochentage zu denselben gekommen sein, erscheint doch schon bei Tibull (Eleg. II, 316. 17) neben dem Sabbat bereits auch der d. Saturni [2]), und der unter Nerva schreibende Frontin (Strateg. II, 1. 17 p. 178 ed. Oudendorp. Lugd. B. 1779) bezeichnet den jüdischen Sabbat geradezu als d. Saturni. In der Mitte des 2. Jahrhunderts sodann erwähnt Justin (Apol. I, 67 p. 161 ed. Otto) des Sonntags als des „nach der Sonne benannten Tages" (*ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα*), sowie des Samstags als *ἡ Κρονικὴ* (*ἡμέρα*) d. i. als des „Saturnstages", und um 200 n. Chr. zählt Dio Cassius unter abermaliger Identificirung des jüdischen Sabbats mit dem Saturnustage (XXXVII, 16. 17 p. 300 tom. II. ed. Sturz) die sieben Gestirne [3]) auf, denen die sieben Tage der Woche gewidmet seien, nämlich *Κρόνος, Ζεῦς, Ἄρης, Ἥλιος, Ἀφροδίτη, Ἑρμῆς, Σελήνη*. Auch in der bekannten Reihenfolge und mit ihren lateinischen Namen: d. Solis, d. Lunae, d. Martis, d. Mercurii, d. Veneris, d. Saturni führt c. 650 n. Chr. Isidorus von Sevilla (Originum l. V, 30 ed. du Breul Par. 1601 p. 63) die Wochentage auf [4]). Durch Vermittelung der Römer kamen, wenn nicht überhaupt die siebentägige Woche (s. oben), so jedenfalls die Namen für die sieben Tage auch zu den Germanen, die dann bei vier Tagen (Dienstag, Mittwoch-Wodanstag, Donnerstag und Freitag) den römischen Götternamen ihre einheimischen Benennungen substituirten (s. oben). Ob näher noch diese Annahme der siebentägigen Woche bzw. die Benennung der Wochentage mit der Bekehrung zum Christentume zusammenfällt oder aber ob schon vorher die Germanen durch die heidnischen Römer oder Gallier

---

1) Den ersten sicheren Beweis für den Gebrauch des siebentägigen Wochencyclus bei den Römern liefert das Calend. Sabinum aus der ersten Kaiserzeit; s. Mommsen 314; Huschke 294.

2) Saturni aut sacram me tenuisse diem.

3) Dio Cassius bezeichnet sie alle sieben, auch Sonne und Mond, als „Planeten" (c. 18 init.).

4) Sonst vgl. noch Anthol. Lat. ed. Riese 1868—70 II, carm. 488 p. 38, sowie Ausonius p. 227 (ed. Bipont. 1785).

mit derselben, bzw. mit den Namen der einzelnen Tage bekannt geworden waren, scheint mit Sicherheit nicht ausgemacht werden zu können. Zweifellos erhielten die siebentägige Woche zugleich mit dem Christentume die slavischen Völker, bei denen demnach auch bis auf den heutigen Tag die in der griechischen Kirche seit Alters übliche Zählung oder Numerirung der Wochentage im Gebrauch ist (Ideler, Handbuch der Chronologie II, 180 ff.).

Aber noch einen zweiten, ganz verschiedenen Weg nahm die Verbreitung der babylonischen Woche. Wie nämlich von Chaldäa aus über den persischen Meerbusen sich der Cult der Mondgottheit Sin, sowie der der Venus-Athtar (Istar, Astarte) nach Südarabien, zu den Himjaren verbreitete (s. Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft XXVII, 407. 422), so ist zunächst sicher auf demselben Weg auch die Heiligkeit der Siebenzahl nach Südarabien gewandert und ist so auch zu den Aethiopen gekommen, die diese Vorstellung dann mit nach Habessinien nahmen. Wir glauben dieses aus dem Umstande schließen zu können, daß sich im Aethiopischen zwei ganz vereinzelt dastehende Wörter von der Wurzel שׂבע, nämlich sĕbʿat שׂבעת „Beschwörung" und masâbĕʿi משׂבעי „Beschwörer" vorfinden, deren Bedeutung sich nur aus der Vorstellung von der Heiligkeit der Siebenzahl erklärt und mit dieser zusammenhängt. Da für den eigentlichen Begriff „schwören" das Aethiopische, sowol wie das Arabische andere Wurzeln als die im Hebräischen zu diesem Zwecke im Gebrauch befindliche R. שׂבע verwenden, so sieht man deutlich, daß die betr. Wurzel bei dem Geezvolke erst in der Zeit nach der Trennung der Semiten von einander und offenbar unter fremdem Einflusse zum Ausdruck jenes Begriffs verwandt ward. Daß aber weiter die Aethiopen die siebentägige Woche nicht etwa durch die Nordsemiten (Hebräer und Aramäer), noch weniger durch die Araber erhielten, ersehen wir aus der von der nordsemitischen, ebenso wie von der arabischen gänzlich abweichenden und völlig eigenartigen Bezeichnung der Woche durch das auf echt äthiopische Weise gebildete Wort sûbâʿê (שׂוּבָעֵה). Aber war nun dieses Institut der Woche darum auch ein altes, mit der Vorstellung von der Heiligkeit der Siebenzahl zu den Aethiopen gekommenes? Der Schluß

liegt nahe; ohne Bedenken scheint er mir aber nicht zu sein. In der Bildung solcher Abstracta war das Aethiopische auch noch in später Zeit sehr fruchtbar; es liegt an sich nicht die geringste Schwierigkeit vor, anzunehmen, daß auch jenes sûbâʿê als ein neugebildetes Wort nur die Uebersetzung des griechischen ἑβδομὰς [1]) ist, eine Annahme, die an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man erwägt, daß wenigstens sicher das äthiopische Wort für „Sabbat", sanbat, nichts weiter ist als das griechische σάββατον und erst durch die LXX in das Aethiopische gekommen ist (der Nasal ist eingeschoben wie in sanpîr aus griechisch σάπφειρος), eine Annahme, die schließlich als zweifellos richtig durch den Umstand sich herausstellen dürfte, daß die äthiopische Bibel-Uebersetzung das fragliche sûbâʿê noch gar nicht bietet, sondern statt dessen „Woche" durch das äthiopisirte σάββατον, nämlich durch sanbat und dieses so auch da wiedergibt, wo der griechische Text ἑβδομὰς hat; das angeführte sûbâʿê findet sich lediglich in außerbiblischen Schriften: dem Buche der Jubiläen, dem Enkomium u. a. Ist dem so, so würde die siebentägige Woche wie zu den Arabern, so auch zu den Habessiniern erst in verhältnismäßig sehr später Zeit und zwar wie bei jenen durch Vermittelung der Juden, so zu diesen durch die alexandrinischen Christen gekommen sein.

---

1) Das der Bildung nach dem hebräischen שָׁבוּעַ „Woche" entsprechende äthiopische Wort sabûʿ bez. im Aethiopischen lediglich den Begriff der „Siebenheit", nicht den anderen „Woche", vgl. die äthiopische Uebersetzung von 2 Mos. 7, 25; 22, 29. 3 Mos. 15, 13, wo jenes sabûʿ immer einem griechischen ἑπτὰ (ἡμέραι), niemals dem griechischen ἑβδομὰς entspricht; in der ersten und dritten der angeführten Stellen steht sogar auch im Aethiopischen das Wort „Tage" dabei.

4.

Kritische Bemerkung

zu der Stelle Justin. Apol. I, cap. 66: „δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ."

Von

Pfarrer W. J. Bolz in Haslach bei Freiburg.

In unserem Aufsatz „Ueber die Anfänge des christlichen Gottesdienstes" im ersten Heft des Jahrgangs 1872 dieser Zeitschrift haben wir auf Grund der auch von uns angenommenen und, wie dort nachgewiesen ist, so ziemlich von allen Seiten übereinstimmend gegebenen Uebersetzung der Worte δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ in der Ausführung Justins über das heilige Abendmahl und seine Feier als „durch das von ihm stammende Gebetswort" diese Stelle als unzweifelhaften Beweis und klares Zeugnis des Justin für den Gebrauch des „Vater-Unsers", des Gebetes des Herrn, beim Abendmahl in Anspruch genommen, und müßten das noch heute thun — so lange man die Worte so übersetzt. Gegen diese Uebersetzung selbst aber sind uns Bedenken gekommen, und zwar durch das Studium des Athenagoras. Dieser nämlich hat wiederholt den Ausdruck ὁ παρ᾽ αὐτοῦ λόγος [1]) für den Sohn Gottes, so daß diese Bezeichnung Christi bei ihm als terminus technicus erscheint. Wir beschränken uns darauf beispielshalber die Stelle Kap. 18 hier anzuführen: *ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, ἄνωθεν τὴν βαριλείαν εἰληφόσιν .... οὕτως ἑνὶ θεῷ καὶ τῷ παρ᾽ αὐτοῦ λόγου* (lies *λόγῳ*) *υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται.* „Denn wie Euch, dem Vater und dem Sohne (den beiden Kaisern), alles unterworfen ist, die ihr das Königtum

---

1) Legatio cap. 10, p. 287; cap. 12, p. 289; cap. 18, p. 294. Opera Justini etc. ed. Monachi e congr. J. Mauri. Parisiis 1742.

von oben empfangen .... so ist dem Einen Gott und dem Logos bei ihm (der vom Vater kommt und des Vaters ist) seinem Sohne, der untrennbar von ihm gedacht wird, alles unterworfen.“ Wenn wir nun die fragliche Stelle bei Justin hienach übersetzen, so scheint sich uns einmal das sprachlich Auffallende zu heben, und dann der einfachste, und weil dies immer eine Bürgschaft auch der Richtigkeit ist, der richtigste oder allein richtige Sinn der Stelle zu ergeben. Die Stelle lautet nämlich: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σαρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστὴν θεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. „Denn wir empfangen solches nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank: sondern wie unser Erlöser durch das Wort Gottes Fleisch geworden, sowol Fleisch als Blut für unser Heil hatte, so sind wir gelehrt worden, daß auch die durch das Gebet des Logos bei ihm (der vom Vater kommt und des Vaters ist) gesegnete Speise, aus der unser Fleisch und Blut durch Verwandlung genährt wird, sowol Fleisch als Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus sei.“ Sprachlich wird sich gegen diese Uebersetzung nicht das Geringste einwenden lassen, und daß erst bei dieser Auffassung der von Justinus jedenfalls beabsichtigte Gegensatz ein vollkommen entsprechender, klarer und bestimmter ist, der Gegensatz von διὰ λόγου θεοῦ und δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, daß nur bei unserer Uebersetzung Justins Sprache, wie es sonst seine Art ist, eine einfache, ungekünstelte, unzweideutige ist, wird man kaum bestreiten können. Was man einzig, wie uns scheint, dagegen anführen kann, daß bei Justinus der Begriff des λόγος zwar herrscht, allein der Ausdruck ὁ παρ' αὐτοῦ λόγος sich sonst nicht findet, und dieser mehr johanneische Logosbegriff, wie denn Athenagoras unzweifelhaft das Johannes-Evangelium kennt und anerkennt, über Justins Vorstellungen hinausgeht, hat einen Schein von Wahrheit, aber entscheidend kann dieser Einwand nicht sein. Wie grundverkehrt ist es doch, von Justin zu verlangen, daß er

die ausgebildete johanneische Logoslehre inne habe [1]), und noch mehr, daß er in der ersten öffentlichen Verteidigungsschrift des Christentums gegen seine Ankläger, in der ersten Darlegung des Glaubens und der religiösen Gebräuche der Christen vor den Augen der Heiden, die so schwer verständlichen, tiefsinnigen Lehren und Speculationen einmische, und nicht vielmehr, wie er es sichtlich thut, sich auf das Allereinfachste beschränkt!

Faßt man nun die Stelle so, wie wir eben gesehen haben, so folgt zweierlei hieraus: zuerst, was dem Zusammenhang der ganzen Stelle unzweifelhaft entspricht, daß unter der *εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* weder das Vater-Unser noch sonst ein bestimmtes Gebet und Gebetsformel, also auch nicht die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles zu verstehen sind, sondern dem Wort des Vaters, durch welches der Sohn Fleisch ward, das Gebet des Sohnes, durch welches Brod und Wein Fleisch und Blut Christi werden, gegenübergestellt wird, das Gebet der Danksagung über die irdischen Gaben Gottes mit Beziehung auf die Erlösung aus Aegypten, wie es der Herr bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles über Brod und Wein sprach, und wie in ganz richtiger geschichtlicher Erinnerung die Kirche später that, und ebenso passend und der alten Passafeier entsprechend dann die Worte der Stiftung des heiligen Abendmahles in dieses Gebet aufnahm [2]). Zweitens folgt aus unserer Auffassung ein neuer, nicht unwichtiger Beleg dafür,

---

[1]) Wie viel hatten und haben Philosophen und Nichtphilosophen noch heute an ihr zu lernen!

[2]) Otto, Das Abendmahlsopfer der alten Kirche, Gotha 1868. S. 13f.: „Die Confirmation ward also nach Anschauung der ältesten Kirche (vgl. auch 1 Kor. 10, 16) nicht durch die bloße Recitation der heutigen Einsetzungsworte, ‚des Wortes, das von ihm stammt', vollzogen, sondern durch ein Danksagungsgebet, das diese Worte in sich faßte. Es ist, wie uns die griechischen Liturgieen zeigen, das Danksagungsgebet, das die Darbringung des Brodes und des Weines begleitet, das sich über die beiden Oekonomieen Gottes, seine Schöpfung und Erlösung verbreitet, und zuletzt nach Anführung der heiligen Stiftungsworte des Herrn schließt mit dem Worte: So gedenken wir nun seines Leidens —."

daß Justinus das Evangelium gekannt und gebraucht hat. Denn der ὁ παρ' αὐτοῦ λόγος ist eben doch ein anderer als der λόγος des Philo, als die von Ewigkeit bei Gott vorhandene, und in allen seinen Werken wirksame, persönlich gedachte Weisheit Gottes, der ὁ παρ' αὐτοῦ λόγος ist der Sohn, der Joh. 16, 27 sagen konnte: ἐγὼ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον. „Ich bin ausgegangen vom Vater". Und so sprechen wir die Hoffnung aus, daß die Kritik, welche die Bekanntschaft Justins mit Matthäus und Lukas und Markus hat zugestehen müssen, welche das Hebräerevangelium als Urschrift hat fallen lassen, auch Justins Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium wird einräumen müssen, und die gegen Apol. I, cap. 61. Χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γενομένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι aus der Textverschiedenheit bei Joh. 3, 3. 4 erhobenen Einwendungen, vor allem die Berufung auf das so stark betonte ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν als ebenso nichtig erkannt werden, als die einst gegen Dialog. c. Tryph. cap. 100 in Betreff des Lukas-, und gegen Dialog. c. Tryph. cap. 78 in Betreff des Matthäusevangeliums erhobenen.

Recensionen.

Recensionen.

1.

System der christlichen Gewißheit von Fr. H. R. Frank.

Erlangen. I. Hälfte 1870, II. Hälfte 1873.

Es ist etwas ebenso Seltenes als Erfreuliches, inmitten der Sintfluth von Apologieen und nun auch Apologetiken des Christentums einem Werke, wie das vorliegende, zu begegnen. Hier ist schon der ganze Standpunkt der Fragestellung ein anderer als in jener jetzt so beliebten Art von Glaubensbeweisen; hier findet sich nicht ein Gemisch geistreichelnder Aperçus und aus allen möglichen Wissenschaften zusammengeschleppter Brosamen, sondern klares Bewußtsein über Ziel und Methode, stetig fortschreitende Gedankenentwickelung, ein Stil, der in seiner kräftigen Ruhe und gesättigten Fülle dem Inhalt entspricht. Das Buch zeichnet sich überhaupt vor gar vielen Erzeugnissen der heutigen systematischen Theologie dadurch aus, daß es Gedanken genug hat, um es verschmähen zu können, durch Kritik fremder Aufstellungen sich den Stoff zu gewinnen oder zu mehren. Dazu wird uns eine Fülle feiner psychologischen Beobachtungen des christlichen Innenlebens insbesondere geboten.

Doch wir müssen den Werth des Werks nach dem beurtheilen, was sein eigner und wesentlicher Zweck ist. Es will eine neue Disciplin der systematischen Theologie begründen und entwickeln, oder wenigstens für die schon mehrfach gesuchte und versuchte wissenschaftliche Fundamentirung derselben einen neuen und richtigen Gesichtspunkt aufstellen und von ihm aus dieselbe ausführen. Wir werden uns zumeist darauf beschränken müssen, uns denselben klar

zu machen und zu untersuchen, ob die so gestellte Aufgabe dem Bedürfnis entspricht, und ob die Ausführung in sich einstimmig oder so möglich ist, wie sie das System gibt.

Was ist also die Idee des Werkes? Die Einleitung soll das Gebiet der Disciplin vorläufig abstecken und durch eine allgemeine Beschreibung desselben dem Begriff des Systems und seiner aus ihm selbst sich erst ergebenden Legitimation vorarbeiten. Verfasser führt in § 1 „die christliche Gewißheit" als eine völlig bekannte Größe ein. „Mit dem christlichen Glauben, als der in steter Neusetzung sich erhaltenden religiös-sittlichen That, welche den Christenstand bedingt, ist die christliche Gewißheit sofort gegeben; wenn auch als eine ebenso werdende wie seiende, und zwar nicht bloß insofern mit jener That des Glaubens sich das Bewußtsein der Rechtmäßigkeit und sittlichen Nothwendigkeit verbindet, sondern zugleich, insofern der Christenstand mit allem, worauf er beruht, was sein Dasein stetig begleitet, wohin er als zu seinem Ziele tendirt, dem Christen als Wahrheit sich verbürgt. Es vollzieht sich auch dies zweite Moment derselben in jedem Christen; je normaler gereift sein Lebensstand ist, desto mehr hat sich auch das Bewußtsein von den Factoren desselben in ihm herausgebildet. Es ist in diesem Bewußtsein, mag es auch instinctiv auftreten hinsichtlich seiner Vermittelung, doch schon eine Richtung auf das Erkennen. Es ist daher eine nothwendige Aufgabe der Theologie, diesen intellectuellen Proceß, dessen Ansatz hier vorhanden, in's Bewußtsein zu erheben, ihn wissenschaftlich durchzuführen. Die christliche Gewißheit in ihrem Werden, ihren Zusammenhängen, ihrer nicht allenthalben gleichen Erstreckung auf die verschiedenen Seiten der christlichen Wahrheit (auf die christlichen Glaubensobjecte) und in ihrer Beziehung auf die natürliche Wahrheit zu erfassen und darzustellen."

Es will uns bedünken, als wenn schon hier sich zeigte, daß einem Grundmangel unserer heutigen Theologie auch vom Verfasser und zwar bei ihm in Folge einer skeptischen Haltung gegenüber aller Anwendung der Philosophie auf die Theologie nicht abgeholfen ist, dem Mangel einer wissenschaftlichen Psychologie, die doch das unentbehrliche Werkzeug ist für die wissenschaftliche Erfassung der christlichen Religion als einer Erfahrungsthatsache im Seelenleben.

In dieser christlichen Gewißheit, wie sie Verfasser uns zeichnet, steckt oder schleicht sich in sie ein, hier wie auch anderwärts Bd. I, S. 64, jener verderbliche Begriff des Gefühls als unmittelbaren Bewußtseins oder Innewerdens, wie er in der Schule Schleiermachers ausgebildet worden ist, jene verderbliche Vermischung von Fühlen und Erkennen, durch die das erstere zu einem nur der Form nach verschiedenen Modus des letzteren herabgedrückt wird. Als ob nicht jede Vorstellung, sofern sie ein Act der Seele ist, unmittelbar wäre, und als ob nicht so jede Gewißheit beides zumal wäre, vermittelt und unmittelbar. Das Gefühl gibt uns keine Gewißheit, die nur der Form ihrer Entstehung nach von der durch das Erkennen vermittelten unterschieden wäre, sondern, was es gibt, sind Gefühle der Lust oder Unlust, erregt durch den Werth oder Unwerth, den das die Seele Afficirende für diese hat, also nicht selbst Gewißheit und Erkennen, sondern Stoff, der vom Erkennen bearbeitet erst Gewißheit gibt, gleichviel, ob diese Bearbeitung der Gefühlsthatsachen mit Absicht und Bewußtsein geschieht oder instinctiv. — Verfasser hält nun jene beiden Momente der christlichen Gewißheit viel zu wenig auseinander. Ist das erste sc. die Gewißheit von der Nothwendigkeit und Berechtigung des durch den Glauben gesetzten Christenstandes die relativ unmittelbare Reflexion des Gefühls absoluter Befriedigung, welches den absoluten Werth des Christenstandes für die Seele ausspricht, im erkennenden Bewußtsein, so verhält es sich doch ganz anders mit dem zweiten, mit jener variablen Summe von Gewißheit bezüglich der Glaubensobjecte als der Factoren und Consequenzen dieses Christenstandes. Verfasser bezeichnet sie selbst als einen Ansatz zum Erkennen, behandelt sie aber dann doch wieder als etwas, was nicht Erkenntnis, sondern Gegenstand derselben sein, was in's Bewußtsein erhoben werden soll, wie er denn auch im System selbst häufig genug dagegen polemisirt, daß die einzelnen Stücke dieser auf die Glaubensobjecte bezüglichen Gewißheit von der centralen durch logische Argumentation, also nach den Gesetzen des Erkennens abzuleiten seien. Es verhält sich doch nicht anders, als daß vermöge der Natur unserer Seele aus jener Selbstgewißheit des Christenstandes sich sofort eine Summe von dem Subject gewisser Vorstellungen bildet,

nach und nach eine größere, selbstverständlich unter Anwendung des Causalitätsgesetzes, also über Grund, Zusammenhang, Ziel des Christenstandes. Die Theologie hat diesen intellectuellen Proceß, der im einzelnen Christen schon dadurch an vielen Gebrechen leiden wird, daß durch begreifliche Verwechselung dessen, was gemeint wird, und dessen, worin das Gemeinte ausgedrückt zu sein scheint, viele bloß traditionelle Vorstellungen sich als gewiß ihm verbürgen, die Theologie hat diesen Proceß mit bewußtem Streben als wissenschaftlichen zu vollziehen, wobei manche Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins wol bestätigt, viele auch corrigirt werden. Nicht aber gibt es im Christen eine unmittelbar vorhandene quantitativ bestimmte Summe von Gewißheit, die mit einem Schlage da, oder wenn sie nicht da ist, zu erstreben wäre. Wir würden also als die christliche Gewißheit nur das erste Moment bezeichnen. Das zweite variable aber nur als christliche, und von ihm sagen, daß nur sein Dasein, nicht aber sein Sosein sofort aus dem ersten folge. Doch es mag verfrüht erscheinen, daß wir schon jetzt mit diesem Widerspruch heraustreten; hören wir den Verfasser weiter.

Wir werden ihm zugeben, daß die Frage nach Grund und Vollzug der christlichen Gewißheit um der unlösbaren Verbindung derselben mit dem christlichen Glauben willen eine Aufgabe der Theologie ist, daß sie dies insonderheit für die evangelische Theologie ist (§ 2), freilich ohne von der reformatorischen gelöst zu sein, die statt der einen Autoritäten nur andere aufstellt, ohne sich's klar zu machen, wie sie dem Subject als solche verbürgt seien, daß sie vor allem in der Gegewart eine Aufgabe der Theologie ist (§ 3), in der es sich den principiellsten Gegensätzen gegenüber zunächst um Behauptung und Festigung der fundamentalen christlichen Lebensanschauung handelt. Auf's schärfste unterscheidet Verfasser dann hier (§ 4) wie oft im System selbst seine Disciplin von den modernen apologetischen Bestrebungen. Diese stellen sich mit ihren Beweisen nicht auf den Standpunkt des Christentums, sondern auf den rein menschlichen, wollen also auf intellectuellem Wege das Christentum erzeugen. Auch wenn ihre Aufgabe richtiger gefaßt wird, ist die apologetische Thätigkeit praktischer Art,

ihr Stoff als ein historisch gegebener, somit zufälliger und veränderlicher, widerstrebt der Systematisirung. Hat sie es zu thun mit der Erzeugung und Festigung der christlichen Gewißheit in denen, welchen sie mehr oder weniger gebricht, so handelt sich's hier um eine Selbstaussage der Gewißheit, wo sie vorhanden, so ist das System der christlichen Gewißheit das wissenschaftliche Resultat der auf sich selbst reflectirenden, sich selbst erkennenden und dadurch vor sich selbst legitimirenden christlichen Gewißheit. Ferner ist es eine rein theologische Disciplin eben durch diesen Ausgangspunkt, unterschieden von den Versuchen, vom rein philosophischen Standpunkt aus, aus der Idee der Religion das Christentum als die absolute Religion zu begreifen (§ 5). Die Aufgabe so gefaßt, gehört demnach in's Gebiet der systematischen Theologie (§ 6), welche den Thatbestand des Christentums gemäß seinem Reflex in dem christlich-kirchlichen Bewußtsein der Gegenwart in seinem organisch-systematischen Zusammenhange zur Anschauung bringt; denn auch diese neue Disciplin soll die christliche Gewißheit, wie sie der gegenwärtigen Gemeinde einwohnt, in ihrer gegenwärtigen theils durch die gegenwärtige Entwickelung der Gemeinde selbst, theils durch die jetzt vorhandenen Gegensätze der Welt wider das Christentum bedingten Gestalt wissenschaftlich erschließen und entwickeln. Aber wie läßt sie sich unterscheiden von der Dogmatik, die der Verfasser im Bewußtsein des unzerreißbaren Zusammenhanges des kirchlich-gläubigen Bewußtseins der Gegenwart mit dem der Vergangenheit nicht von der Glaubenslehre unterschieden wissen will? „Auch die Dogmatik entwickelt die christliche Glaubenswahrheit doch nur in Form der Gewißheit, und will dieselbe nicht bloß in ihrem organischen Zusammenhange darlegen, sondern auch irgendwie als Wahrheit vergewissern. Aber dennoch weiß die Existenz der meist apologetischen Prolegomena, die für den gläubigen Theologen unnöthig, für das ungläubige Urtheil erfolglos, nach dem Maßstabe der wissenschaftlichen Systematik bemessen princip- und zusammenhangslos sind, darauf hin, daß die Dogmatik nach Seite der Vergewisserung des Inhalts Voraussetzungen macht.“ Mit dem außertheologischen Standpunkt solcher Apologetik hat Verfasser sich schon auseinandergesetzt. So trennt er den von der Aussage des christ-

lichen Theologen über den Inhalt seines Glaubens, welchen er als ihm verbürgten in der Dogmatik explicirt, die vorangängige Aussage desselben über die Gewißheit seines Glaubens, inwiefern er sie habe, wie er dazu gekommen sei und in welcher Weise diese Gewißheit die verschiedenen Seiten der Glaubenswahrheit, die er in der Dogmatik darzustellen beabsichtigt, umfasse.

Im höchsten Grade dankenswerth ist es jedenfalls, daß endlich ein durchgeführter Versuch gemacht wird, die systematische Theologie wissenschaftlich zu begründen, aber wir können nicht zugeben, weder, daß so die genügende wissenschaftliche Begründung der Dogmatik erzielt werde, noch, daß es möglich sei, Dogmatik und Gewißheitslehre, so wie sie hier bestimmt sind, auseinanderzuhalten.

Verfasser bewerkstelligt die Unterscheidung durch Anwendung einer Betrachtungsweise, gegen die wir oben schon Bedenken erheben mußten: er betrachtet die christliche Wahrheit als etwas außer dem Subject Befindliches, für das die Gewißheit erst nachträglich hinzukommt, als einen etwa traditionell überkommenen Stoff, den das System der Gewißheit als verbürgt aufwerfen, die Dogmatik dann in seinem Zusammenhange entfalten soll. Die Glaubenswahrheit ist doch nichts anderes als die christliche Gewißheit; denn nicht die Realität selbst wird entfaltet, sondern unsere Vorstellung von ihr. Zuzugeben ist, daß der Theolog sich vor allem klar zu machen hat, „die Gewißheit seines Glaubens, inwiefern er sie habe und wie er dazu gekommen sei“, ehe er daran geht, das, was ihm als Christen weiterhin gewiß ist, zu erforschen und zu entwickeln. Das heißt aber nichts anderes, als daß er, natürlich vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus, den jede theologische Disciplin als solche voraussetzen muß, sich wissenschaftlich den Beweis zu führen habe, daß das Christentum und warum es die absolute Religion sei, Selbstverständigung über das Wesen und die absolute Berechtigung seines Christenstandes. Dies würde so zu geschehen haben, daß er das Wesen der Religion im Verhältnis zu den verschiedenen Thätigkeiten des Geistes und das Wesen des Christentums im Unterschiede von anderen Religionen darlegt. Daran würde sich der so zwiefach vorbereitete Nachweis anzuschließen haben,

inwiefern der Christenstand nicht bloß nach seinem Da- und Sosein in's Bewußtsein zu erheben sei, sondern auch nach seinen Gründen und nach seinen Consequenzen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden könne und müsse. Nun hat die Dogmatik einzusetzen und denselben Proceß wissenschaftlich durchzuführen, der unwissenschaftlich und darum vielleicht fehlerhaft in jedem Christen sich vollzieht, das Werden einer Erkenntnis von den Factoren und Consequenzen des Christenstandes. Die Dogmatik hat zu zeigen, wie von dieser centralen Gewißheit aus und durch sie verbürgt ein Netz der Erkenntnis sich ausbreitet, nach des Verfassers Ausdruck, „in welcher Weise die Gewißheit die verschiedenen Seiten der Glaubenswahrheit umfasse". Soll Glaubenswahrheit aber etwas anderes sein als die Gewißheit des Glaubens, so ist das eine unberechtigte Trennung von Inhalt und Form, eine unberechtigte Hypostasirung des Inhalts und Verpflanzung desselben in ein utopisches Reich zwischen dem erkannten Object und dem erkennenden Subject. Mögen auch die Glaubensobjecte schon eher im Bewußtsein sein, als sie uns gewiß werden, so doch dann eben nicht als Glaubensobjecte.

Wenn Verfasser die Unterschiede beider Disciplinen noch näher präcisirt, so müssen wir trotzdem dabei bleiben, daß zwei Systeme mit wahrhaft verschiedener Fragestellung sich von hier aus nicht ergeben. Sagt er S. 32: „Soll die Dogmatik trotz der subjectiven Vermittelung aus einem **objectiven** Princip das Ganze des in sich geschlossenen organischen Complexes von Glaubenswahrheiten entfalten, so soll hier zunächst der Punkt gefunden werden, worin die christliche Gewißheit sich fundamentalerweise gründet" —, so wollen wir wol absehen davon, daß es etwas Bedenkliches hat, das subjectiv begründete, objective Princip nachher, abgesehen von dem, was es für das Subject ist, zu handhaben, und wir werden die Berechtigung des ersten Theils des Systems, „von der christlichen Gewißheit und ihrem Wesen", von der Dogmatik unterschieden ihr begründend voranzugehen, einräumen. Aber wenn Verfasser fortfährt, „um nun von diesem Punkt aus das Ganze der christlichen Wahrheit, ohne aber derselben bis in's einzelne nachzugehen, zu umspannen," so gesteht er damit selbst zu, daß das

zu Ende Bringen des angefangenen Weges, d. h. die Vollendung des Systems, die Dogmatik sein würde. Die Fragestellung in beiden Disciplinen ist also dieselbe, wie ja dies hinsichtlich des Stoffes vom zweiten Theil des Systems von selbst deutlich ist. Dann ist aber ein Unterschied, wie er übrig bleibt, der der mehr oder minder eingehenden Behandlung, wissenschaftlich nicht haltbar. Die Selbständigkeit des Systems ist mit diesen Worten aufgegeben. Und wir haben hiemit nicht eine nebensächliche Bemerkung ausgebeutet, sondern regelmäßig im System kehrt ein Abbrechen der Untersuchung wieder. Ebenso schlimm steht es mit einem weiteren Unterschiede, S. 33: „die Dogmatik soll bei jedem Stück der christlichen Realität nach seiner Beschaffenheit und nach seinem Connex mit dem Ganzen derselben fragen, in dem System der Gewißheit handle es sich um keines von beiden, sondern um die Verbundenheit derselben mit der fundamentalen christlichen Gewißheit.“ Wir können nun doch nicht anders die Verbundenheit eines solchen „Stücks“ mit der letzteren erkennen, als wenn wir nach seiner Beschaffenheit fragen. Und was heißt es denn nach seinem Connex fragen mit dem Ganzen der christlichen Realität? Das Letztere ist doch nichts anderes als der organische Zusammenhang dessen, was für den Christen Realität ist. Also fragen wir in der Dogmatik: „durch welche Mittelglieder hängt das Stück dessen, was gewiß ist, mit der fundamentalen Gewißheit zusammen?“ nicht anders aber erfahren wir in unserm System, wie ein Stück der christlichen Realität von der Gewißheit umfaßt wird, als wenn wir die Mittelglieder suchen, durch die es mit der fundamentalen Gewißheit zusammenhängt. — Doch was der Verfasser meint, ist etwas anderes: er bezeichnet ziemlich oft als die Aufgabe des Systems die Darlegung des phänomenologischen Processes der christlichen Gewißheit (vgl. Thl. I, S. 356). Wir werden noch einmal hierauf zurückkommen, vorerst dies. Er meint „phänomenologisch“ nicht in dem in der Philosophie herkömmlichen Sinn, als wollte er damit eine inadäquate, aber psychologisch nothwendige Vorstellung bezeichnen, deren psychologischen Grund nachher die Dogmatik etwa aufzudecken hätte; sondern nur dies will er damit sagen, daß dem Christen von seiner centralen Gewißheit aus eine Reihe von Stücken christlicher Realität

sich verbürge in einem Zusammenhange und einer Reihenfolge, der dem an sich seienden Verhältnis dieser Factoren zu einander und zu dem christlichen Subject nicht entspreche, als welchen an sich seienden objectiven Zusammenhang aber die Dogmatik zu entwickeln habe, nachdem einmal jene Stücke als verbürgt feststehen und somit einer dialektischen Behandlung überlassen werden können. Da will es uns doch sehr bedenklich scheinen, jene Stücke der christlichen Realität so in ihrem An- und Fürsichsein dialektisch zu behandeln; es möchte dabei leicht in Vergessenheit gerathen, welchen Werth sie für das Subject haben und was sie für dasselbe bedeuten; mehr aber wissen wir nicht von ihnen und können wir nicht von ihnen wissen. Muß so beständig wieder auf die subjective Art der Verbürgung Rücksicht genommen werden, so hat eine derartige besondere Darlegung des phänomenologischen Processes keine wissenschaftliche Berechtigung. Zudem sieht sich der Verfasser genöthigt, sobald er ein Stück der christlichen Realität den Negationen gegenüber zu schützen hat, nicht bloß nachzuweisen, wie es von den Einwürfen misverstanden werde, was der Christ damit meine, sondern auch die christliche Vorstellung dialektisch zu behandeln hinsichtlich ihrer Beschaffenheit und ihres Connexes mit anderen und also in das Gebiet der Dogmatik überzugreifen. Weiter räumt Verfasser ein, daß zwei Formen der dogmatischen Beweise, der dogmen-historische und exegetische, streng genommen unter die Aufgaben der historischen, nicht der systematischen Theologie gehören, so daß für diese nichts übrig bleibt, als den Inhalt der im System der Gewißheit und dort wol schwerlich abgesehen von ihrem Inhalt verbürgten christlichen Realitäten zu entwickeln. (Freilich wird im System selbst wieder der Dogmatik das Recht eines usus causativus der Schrift zugestanden.) Und wenn der Verfasser sagt, in der Gewißheitslehre komme nie das Object der christlichen Wahrheit an und für sich in Betracht, wie in der Dogmatik und Ethik, sondern nur nach Seiten seiner Vergewisserung für das gläubige Subject, so begegnen wir hier wieder jener Hypostasirung einer christlichen Wahrheit schon vor einem Subject, dem sie Wahrheit ist. Will er sich endlich darauf zurückziehen, daß Dogmatik und Ethik zwei anerkannt unterschiedene Disciplinen, doch auch sehr viele

Berührungspunkte haben, so können wir ihm nicht zugeben, daß, wie diese beiden, so auch Dogmatik und Gewißheitslehre hinsichtlich der Fragestellung und Methode specifisch verschieden seien, anders als so, daß die erste sorgfältig ausführe, was die zweite angefangen.

Wenden wir uns jetzt zu der Ausführung des Systems selbst, so tritt uns hier eine tiefeindringende, scharfsinnige Behandlung der Probleme entgegen, die eine reiche Quelle der Anregung gewährt, überall zu näherem Eingehen reizt und dem Werk seine bleibende Bedeutung sichert, wie vielfach man sich auch im Widerspruch mit den Ergebnissen des Verfassers befinden mag. Der Verfasser versteht es, die tiefliegenden religiösen Wurzeln der dogmatischen Vorstellungen im christlichen Subject in's Licht zu stellen. Leider führt bei dem theologischen Standpunkt des Verfassers sein Streben, die Dogmen aus der religiösen Erfahrung des christlichen Subjects zu begründen, ihn dazu, die aus theologischer Reflexion entsprungenen Lehren der lutherischen Dogmatik, besonders hinsichtlich der Wiedergeburt, aber auch der Rechtfertigung und Versöhnung als unmittelbare Thatsache religiöser Erfahrung des Christen darzustellen, was ihm nach unserer Ansicht nicht gelungen ist, ohne die letztere durch künstliche Reflexionen zurechtzurücken, statt sie in ihrer Unmittelbarkeit unbefangen aufzufassen.

Der erste Theil handelt also „von der christlichen Gewißheit in ihrem auf sich selbst beruhenden Wesen", S. 45—160. Da dieselbe als Gewißheit nicht bloß irgendwie formale Analogie haben muß mit der natürlichen, sondern diese sogar zu ihrer zeitlichen Vorstufe hat, auf welche sie nach dem Gesetz der Apperception, mithin unter der Bedingung der für sie geltenden Regeln gefolgt ist, so entwickelt Verfasser zunächst das Wesen der Gewißheit im allgemeinen, S. 75. „Gewißheit als Zuständlichkeit eines Subjects ist Voraussetzung für jede Selbstbethätigung desselben, sie fehlt auch dem Skepticismus nicht und ist von dem Wesen des Menschen, gleichviel wie beschaffen, unabtrennlich. Sie setzt nothwendig ein Object voraus, dessen sie sich versichert, womit über die Frage nach dem Ding an sich noch nichts entschieden sein soll. Und zwar ist das Subject,

wenn es auch selbst es ist, welches das Object setzt, dennoch unfrei und gezwungen, das Object nicht bloß seiner Existenz, sondern auch seiner Beschaffenheit nach als von seiner Willkür unabhängig zu setzen. Ist mit der Thatsache der Gewißheit ein solches Verhältnis von Subject und Object gegeben, so muß dies Verhältnis sofort näher bezeichnet werden als ein Verhältnis der Wechselwirkung beider, insofern einerseits das Subject zu der Setzung des Objects als seienden und soseienden sich nicht durch sich selbst veranlaßt weiß, und andererseits das Object das Subject zur Setzung es Objects als so seienden nur necessitiren kann vermöge einer bestimmten Disposition des Subjects, worin sich dessen Selbstthätigkeit beweist. Solche Wechselwirkung ist wiederum nicht möglich hne eine Gleichartigkeit des Subjects und Objects. Mit diesem Resultat sind Dualismus und Monismus in ihrer Einseitigkeit ufgehoben und in dem, was sie wahres an sich haben, vereinigt. Das Wahre des Dualismus ist dies, daß die Behauptung einer Hervorbringung des Objects durch das Subject als endliches oder urch die Summe der Subjecte als endlicher dem Charakter des egebenseins, den die Affectionen haben, widerspricht, das Wahre s Monismus, daß die Annahme einer völligen Dualität beider h nicht verträgt mit ihrem Einswerden in Wahrnehmung und rkenntnis." Verfasser hat also den subjectiven Idealismus und ar wol etwas zu schnell und leicht widerlegt. So sehr auch e Gründe gelten mögen gegen seine Fichte'sche Gestalt, so werden doch hinfällig, wenn ihm das Absolute nicht aufgeht in der umme der endlichen Subjecte. Wenn, wie Verfasser anführt, die ewißheit des Christen von der Persönlichkeit Gottes allerdings e Zusammenfassung involvirt, nicht bloß aller creatürlichen Verschiedenheit, sondern auch des natürlichen und creatorischen Wesens einer Einheit, die nicht Einerleiheit ist, so folgt doch daraus neswegs eine Gewißheit von der Existenz eines nichtgeistigen eins. — Doch der Verfasser bestimmt jene Gleichartigkeit zwischen ubject und Object näher dahin, daß die Bedingungen der Existenz erhalb der objectiven Welt identisch sind mit den Bedingungen Existenz innerhalb der subjectiven, daß, was als aprioriches esetz der Anschauung und des Denkens dem Subject innewohnt,

auch im Object herrschen muß. Dabei wird im Interesse der Objectivität von Raum und Zeit doch übersehen, daß die Denkgesetze Beziehungen ausdrücken, die zwischen den Objecten auch bestehen können, während die Formen der Anschauung Beziehungen des Subjects als anschauenden zu den Objecten bezeichnen, nicht Verhältnisse der Objecte untereinander, daß sie so gefaßt vielmehr sofort einen sich selbst aufhebenden Widerspruch herbeiführen.

„Die Summe nun jener so bestimmten Eindrücke des Objects auf das Subject als unmittelbare und darum häufig unbewußte Thatsache ist die Erfahrung. Vermöge der Gleichartigkeit des Seins und des Denkens, also vermöge der zu postulirenden Rationalität der Objecte wird die Erfahrung zur Erkenntnis gestaltet, aus ihrer unmittelbaren Thatsächlichkeit in den Begriff erhoben, indem wir die Momente der Erfahrung sondern und so in Beziehung zu einander setzen, daß wir ihren Zusammenhang und ihre Nothwendigkeit verstehen. Vermöge der Gleichartigkeit von Subject und Object haben wir das Recht, das Netz der Begriffe auch über Stellen fortzuspinnen, die von der Erfahrung noch leer gelassen sind; wir gehen im Begriff nothwendig überall über das Einzelne der Erfahrung hinaus, freilich nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung. Hält nun das Subject — und es braucht dies gar nicht immer bewußt zu geschehen — nach Herübernahme des erfahrungsmäßig Innegewordenen in die Erkenntnis, den Inhalt der letzteren mit dem Inhalt der ersteren zusammen und nimmt deren Conformität wahr, so hat sich das Subject des Objects, auf welches sich die Erfahrung bezieht, vergewissert. Leicht bestimmt sich von hier aus der Grad der Gewißheit, die Möglichkeit ihrer Verirrung, endlich die Norm ihrer Zurechtstellung. Alles Entwickelte gilt selbstverständlich auch von Objecten, die im Subject selbst liegen, von eigenen Zuständen desselben, die es sich gegenständlich macht. Wie die Erkenntnis nun das Einzelobject zu einem Gesamtobject zu erweitern beständig bestrebt ist, freilich immer nur bestrebt sein kann, so muß auch das Einzelsubject zum allgemeinen erweitert werden, indem die Arbeit der Erkenntnis, welche nach den gemeinsamen Gesetzen sich vollzieht, insofern schon eine gemeinsame sein muß, und indem weiter für die Erkenntnis des Einzelnen auch

die Erfahrung der gleichartigen Subjecte zum Stoff wird. Ist das Bewußtsein der Gleichartigkeit die Bedingung dieser Erweiterung, so auch ihre Schranke, indem diese Erweiterung nur so weit reichen wird, als die moralische Zuverläßigkeit und besonders die Fähigkeit zur Aufnahme bestimmter Erfahrungskreise geht. Diese Schranke wird sehr wichtig, wo es sich um Objecte moralischer Art handelt. Hier, wo es klar geworden ist, wie es in verschiedenen Kreisen der Subjecte verschiedene und entgegengesetzte Gewißheit geben kann, treten wir von dem Wesen der Gewißheit im allgemeinen hinüber in die specifisch-christliche Gewißheit."

„Formell angesehen sind alle Momente, welche das Wesen der Gewißheit im allgemeinen constituiren, ganz ebenso in der christlichen Gewißheit enthalten und daraus ergibt sich die innere Möglichkeit der Thatsache, daß und wie die christliche Gewißheit mit der natürlichen trotz ihrer vielfachen materiellen Differenzen in der Einheit des Subjects zusammenbesteht. Auch die christliche Gewißheit geht von einem Verhältnis zwischen Subject und Object aus, dessen Vorhandensein als reales die Bedingung ihrer Existenz ist; und zwar wird die Setzung des Objects vom christlichen Subject mit noch größerer Energie vollzogen als vom natürlichen, indem idealistische und skeptische Standpunkte hinsichtlich des Ansichseins der Objecte für das christliche Subject unmöglich sind. Ebenso erscheint die geistliche Erfahrung, vermittelst deren es zu einer christlichen Gewißheit kommt, dem Christen als Folge einer Wechselwirkung von Subject und Object, welche ihrerseits eine an sich seiende Gleichartigkeit beider voraussetzt, wobei es durchaus nichts Sonderliches ist, daß die Initiative auf die Seite des Objectes fällt. Diese Parallele erstreckt sich auch auf die Momente der Erfahrung und Erkenntnis und die Aufeinanderbeziehung beider, aus der die Gewißheit folgt, welch letzterer Proceß irgendwie auch bei dem schlichtesten Christen sich vollzieht und dasjenige ist, was man christliche Erfahrung nennt; diese wird hier mehr betont, weil sich dem Christen neben der Homogenität zwischen Object und Subject die Disparität, ja die Gegensätzlichkeit beider Stücke aufdrängt. Es unterscheidet sich die christliche Gewißheit dadurch von der natürlichen, daß ihr eine sonderliche sittliche Erfahrung zu Grunde liegt.

Das Sittliche bestimmt der Verfasser, absehend von dem so verschieden gefaßten Materiellen, in seiner Einheit mit dem Religiösen formell dahin, daß es der Complex derjenigen Lebensbethätigungen des Menschen sei, welche die Ausgestaltung seiner Persönlichkeit für den ihr immanenten, von der Person unabtrennbaren, höchsten Zweck betreffen, einen Zweck, von dem Maß der Verwirklichung dessen das Maß der Werthbestimmung der Person als solcher abhängt. Auch die sittliche Erfahrung vollzieht sich nach jenen oben erörterten allgemeinen Gesetzen. Die Thatsache der sittlichen Bethätigung und des sittlichen Urtheils ist nur der Ausdruck der universalen sittlichen Erfahrung, welche das natürliche Subject bis zu einem gewissen Grade zu machen im Stande ist. Es gibt objective sittliche Mächte, welche auf das Subject influiren, so zwar, daß letzteres vermöge seiner sittlichen Gleichartigkeit, vermöge der jenen Eindrücken congruenten Organe fähig ist, in Wechselwirkung mit diesen Einflüssen zu treten und den Niederschlag davon als sittliche Erfahrung in sich aufzunehmen. In steter Beziehung auf die von ihm ausgehenden Bethätigungen vernimmt das Subject die Norm, welche ihm anzeigt, ob und inwiefern sein Verhalten dem obersten Zweck seines persönlichen Lebens entspricht, welche sonach den absoluten Werth seiner Persönlichkeit bestimmt, es wird dieser Norm inne mit oder wider Willen, d. h. es ist eine objective sittliche Macht, die sich dem Organe seiner Wahrnehmung hier aufdrängt und deren Immanenz nicht ihrer über dem Subject stehenden selbständigen Realität präjudicirt. Die Reciprocität zwischen Subject und Object bewegt sich hier also innerhalb der Persönlichkeit."

Es ist sehr werthvoll, daß Verfasser diese Erörterung vorausgeschickt hat. Er hat damit den Weg eingeschlagen, auf dem die systematische Theologie allein Wissenschaft sein kann, nämlich Erfahrungswissenschaft über eine bestimmte Thatsache des geistigen Lebens. Nur eins möchten wir vermissen. War es nicht möglich, ein wissenschaftliches System der christlichen Gewißheit aufzubauen, ohne jene allgemeine Erörterung dieses Begriffes und des in ihm Enthaltenen, so auch nicht ohne eine eingehende psychologische Erörterung über den Hergang und die Organe der sittlichen Erfahrung.

Der Grund, warum Verfasser dies unterlassen, liegt wol in seiner skeptisch abwehrenden Haltung gegen alle Einmengung von Philosophie in die Theologie; und doch hat er selbst es nicht vermeiden können, in den Streit philosophischer Meinungen einzutreten: in viel höherem Maße aber, als auf metaphysischem Gebiete, auf dem wir ihn gefunden, ist diese Nothwendigkeit für die Theologie vorhanden auf dem psychologisch-ethischen. Soll die Theologie Wissenschaft sein, so kann sie ohne Transcendentalphilosophie oder Metaphysik und Psychologie nicht auskommen, und es handelt sich für sie nur darum, nicht einer Philosophie sich zu ergeben, die die wesentlichsten Thatsachen des Geisteslebens nicht richtig aufzufassen im Stande ist. Dies müssen wir von derjenigen von Kant angebahnten, von Fichte und Schleiermacher fortgesetzten Richtung des Philosophirens behaupten, welche das Wesen des Geistes darauf reducirt, bloß formale Selbstthätigkeit zu sein. Hiedurch wird das Wesen des Ethischen auf das empfindlichste in den principiellen Formeln der Sittenlehre verkürzt, wenn wir gleich diesen gewaltigen ethischen Persönlichkeiten eine unendliche Bereicherung der Wissenschaft der Ethik zu danken haben. Wenn der Verfasser von Werthurtheilen gesprochen hat und ferner sprechen muß, sowie von einem der objectiven sittlichen Norm entsprechenden Organ im Subject, so hätte es doch keine üblen Folgen gehabt, die specifische Bedeutung des Gefühls als desjenigen Seelenvermögens hervorzuheben, wodurch wir allein unter Werth und Unwerth uns etwas vorzustellen im Stande sind. Im Gegentheil wäre zur Klarheit gekommen, wie eine objective sittliche Norm uns immanent sein und von uns als solche erfaßt werden kann, indem durch Vergleichung und Aufeinanderbeziehung der Werthurtheile, die gelegentlich der Möglichkeit irgendwelcher Bethätigungen des Subjects aus den Lust- und Unlustgefühlen entstehen, in denen unser ansichseiendes Wesen oder jene immanente Norm sich bethätigt, der leitende Gedanke eines sittlich Guten, welches uns zu verwirklichen obliegt, sich bildet. Er wäre ferner der Begriff der Gewißheit, der jetzt nicht selten hinüberschwankt in den des Gefühls als unmittelbaren Selbstbewußtseins, zu größter Bestimmtheit gediehen auch in seinem Unterschiede vom Gefühl.

Hören wir aber den Verfasser weiter. „Obwol das sittliche Organ keineswegs bei allen in gleichem Maße vorhanden ist, so betrachten wir dasselbe doch als ein allgemein menschliches, und je nach dem Maße seines Vorhandenseins würdigen wir die Person, welcher es eignet. Daraus folgt, daß es in weit höherem Grade als ein anderes der freien Selbstbestimmung des Subjects unterstellt sein muß, und daß es darum mit der Gewißheit, die aus der desfallsigen Erfahrung und Erkenntnis erwächst, eine andere Bewandtnis haben muß, als mit der früher besprochenen. Nämlich, wegen der größeren Unmittelbarkeit der sittlichen Wahrnehmung und wegen des größeren Werthes der sittlichen Welt für die Person des Subjects als solche kommt der sittlichen Gewißheit eine größere Festigkeit zu als der nichtsittlichen; unbeschadet derselben trägt sie nicht den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich, wenn sich gleich ein Anspruch auf dieselbe und eine Behauptung der allgemeinen Möglichkeit, zu ihr zu gelangen, darin ausspricht, daß wir den Menschen sittliche Verantwortlichkeit beilegen. So ist sittliche Erfahrung überhaupt von dem Wesen des Menschen unabtrennbar, ob auch das Maß und die Art derselben sich durch den Factor der Freiheit verschieden gestaltet. Die sonderlich sittliche Erfahrung nun, welche der christlichen Gewißheit zu Grunde liegt, ist die der Wiedergeburt und Bekehrung. Der Christ ist sich bewußt eines inneren sittlichen Thatbestandes seines Wesens, einer geschehenen Umwandelung seines sittlichen Wesens, die als vollzogene zugleich eine sich vollziehende, nur durch stetige Neusetzung ihrer selbst bestehende ist, und insofern die Factoren, durch die sie geworden und wird, beides die gleichen, in sich enthält. Dieser sittliche Thatbestand charakterisirt sich in seiner Erscheinung dadurch, daß im Christen eine zwiefache Willensrichtung vorhanden ist, wovon die eine dem Ich desselben angehört, wie es vor der Umwandlung war und abgesehen von ihr ist, und die andere dem Ich, wie es sich durch diese Umwandlung gesetzt weiß, so zwar, daß die letztere, wenn auch kämpfend mit der früheren, im Centrum seines Wesens steht. So besteht denn das Wesen der Umwandelung selbst in einem Acte sittlicher Revolution, in dem der neue Quellpunkt persönlicher Selbstbestimmung, das neue Ich, im Subject gesetzt und an die

bisher von dem alten Ich innegehabte Stelle eingerückt ist. Diese Wandelung geht nicht etwas an ihm, sondern seine Person, sein Ich an und gestaltet den Lebenszweck schlechthin um, so daß das Maß ihres Realisirtseins der Gradmesser persönlichen Werthes für ihn ist. Weiter weiß er Entstehen wie Fortbestehen dieses Lebensbestandes nicht durch ihn selbst herangebracht, sondern von ethischen Impulsen bedingt, die, nicht innerhalb seiner vorher bestandenen Willensrichtung gelegen, von außen her auf ihn einwirken. Wiedergeburt nennen wir jene Umwandelung als durch außenliegende Factoren bedingt, Bekehrung als That des Subjectes, als vom Subject dem so gewordenen geschehende Bejahung des durch jene Factoren in ihm Gesetzten. Darin liegt, daß der zweite Factor dem ersten subordinirt ist, von ihm gesetzt, eine zur Ichheit sich willentlich umsetzende Gestaltung des zunächst objectiv geschaffenen Lebens. Dies ergibt einen wesentlichen Unterschied dieses Erfahrungsprocesses von dem Vollzug aller natürlich-sittlichen Erfahrung, wenngleich darin, daß nur mit dem Dasein beider Momente die sittliche Umwandelung vorhanden ist, liegt, daß von dem ersten Moment an, in welchem der lebenerweckende Eindruck erfolgt, jene Reciprocität erfordert wird, die zu aller Erfahrung gehört. Ja dieser Unterschied dient dazu, vermöge des unmittelbaren Ineinanderseins von Object und Subject die Gewißheit zu erhöhen. Aber dies als Realität dem Christen Gewisse legitimirt sich ihm auch als das Normale, Berechtigte, Nothwendige, weil er die Idee seiner selbst, die ihm in der Umwandelung erst völlig aufgegangen, principiell realisirt, seinen sittlichen Bedarf, dessen Tiefe sich ihm erst erschloß, durch seinen gegenwärtigen sittlichen Thatbestand gedeckt weiß. Es ist dieser Proceß kein magisch und unvermittelt sich vollziehender, ohne inneres Verhältnis zu der bisherigen natürlichen Gewißheit bleibender, sondern in jedem Stadium desselben tritt die Congruenz zwischen Bedarf und Empfang in's Bewußtsein, und am relativen Ende steht die Erkenntnis, daß das Verlangen nach der vorher vergebens gesuchten absoluten Befriedigung des persönlich-sittlichen Wesens nun erfüllt ist. — Es handelt sich hier um den Anfangspunkt der christlichen Gewißheit, der einfach und unvermittelt sein muß, insofern als er eine Gewißheit sein muß, die auf sich selbst be-

ruht. Die hier erörterte Gewißheit bezieht sich nicht auf die in diesem Thatbestand mitgesetzten Factoren, sondern lediglich auf ihn selbst. Sie ist das Bewußtsein des so gewordenen Ich von seiner Realität und von der Nothwendigkeit, Berechtigung, Normalität dieses Sogewordenseins, also Gleichsetzung von Object und Subject, indem das Ich sich als dies Ich setzt, aber nicht in abstracter Gleichsetzung, sondern seinem concreten Inhalt nach. Es ist der Ausgangspunkt der neueren Philosophie zur Ueberwindung des schlechten Dualismus übertragen auf das christliche Ich. Aber damit werden wir nicht in den Monismus getrieben, sondern indem das Ich sich als ein durch eine in der Reciprocität von Subject und Object entstandene Erfahrung gewordenes, vordem nicht vorhandenes weiß, unterscheidet sich seine Gewißheit als des mit sich identischen Ich von der Gewißheit dessen, was implicite in ihm gesetzt wird als Factor des Sogewordenseins. Eine auf diese Factoren bezügliche Gewißheit entfaltet sich mithin organisch aus der Selbstgewißheit des christlichen Ich. So ist diese christliche Gewißheit eine Autonomie des christlichen Subjects als Garanten der Wahrheit, dadurch von der natürlichen unterschieden, daß sie sich schlechthin auf Theonomie oder vielmehr Theogenesie gründet, ohne doch den Vollzug der Gewißheit anderswohin zu verlegen als in die autonome Selbstentscheidung des Subjects."

Es ist dies eine tiefeindringende Analyse der fundamentalen christlichen Gewißheit nach ihrem concreten Inhalt und ihrer unmittelbaren Einheitlichkeit, die das Wesen der Sache erschöpfend zur Anschauung bringt. Nur würde die psychologische, wissenschaftliche Klarheit in noch größerem Maße erzielt sein, wenn auch das Bindeglied zwischen Vorstellen (oder Wissen) und Wollen, das in „Bedarf und Befriedigung desselben" doch nur umschrieben wird, das Organ für das Innewerden von Werthen, das Gefühl in seinem Unterschied und in seiner Verbundenheit mit jenen herausgestellt wäre. Stellt der Verfasser dies Selbstbewußtsein des wiedergeborenen und bekehrten Ich selbst in Parallele mit dem reinen Selbstbewußtsein Fichte's, so ergibt sich von da aus ein neuer Rechtsgrund für unser Desiderium. Kants große Idee einer transcendentalen Apperception als unseres an sich seienden Wesens

und als des Grundes all unseres Bewußtseins spielt ja in der nachfolgenden Philosophie und auch Theologie eine große Rolle. Was ist Fichte's moralisch bedingte, Schellings ästhetisch bedingte intellectuelle Anschauung anders als die Erfahrung dieses an sich seienden Wesens unseres Geistes als schöpferischen Erkenntnisprincipes; was Schleiermachers Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit anders als die Art, wie der transcendentale Grund alles Wissens oder Bewußtseins und Wollens, die transcendentale Einheit von Sein und Denken, Object und Subject in uns ist, das subjective Correlat jenes objectiven Grundes des Bewußtseins, von dem Kant geredet. Hat Schleiermacher darin Recht, so wenig auch seine Durchführung dieser Wahrheit richtig ist, daß auf dem Gefühl die Einheit unseres Selbstbewußtsein beruht, daß in ihm die Einheit unseres Wesens sich manifestirt, so gilt dies umsomehr, wenn unser an sich seiendes Wesen eine Idee von unbedingtem Werth ist, die wir in Freiheit zu verwirklichen haben. Im Gefühl werden wir ihrer inne, im Gefühl werden wir wie ihres jeweiligen, so auch ihres principiell absoluten Realisirtseins inne, dessen Gewißheit das Selbstbewußtsein des christlichen Ich ist. Dies letztere spricht Verfasser selbst aus, wenn er S. 125 sagt, der Begriff, in den das christliche Ich sein Selbsterkennen fasse, sei die mit der Setzung des Ich stets erneuerte Befriedigung betreffs der Conformität des sittlichen Empfanges mit dem sittlichen Bedarf, diese Befriedigung sei die Idee, an welcher das erkennende Ich den realen Thatbestand messe.

Noch weit mehr hätten wir diese Ergänzung vermissen müssen, wenn die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung nicht bloß hinsichtlich der sie begleitenden Gewißheit, sondern ihrem ganzen psychologischen Hergang nach hätten dargelegt werden sollen. Nicht aber können wir dem Verfasser folgen, wenn er nun noch daran geht, die in Rede stehende Thatsache so zu wenden, daß dadurch die von ihm mit Vorliebe vertheidigte altlutherische Lehre von der Passivität des ersten Momentes der Wiedergeburt begründet werden soll.

Verfasser sagt: „Es stellt sich der Congruenz zwischen natürlicher und geistlicher Erfahrung die Incongruenz zur Seite in Folge

der Singularität der Beziehung zwischen Subject und Object, wie sie der christlichen Gewißheit zu Grunde liegt; es findet sich hier eine Gleichartigkeit zwischen Subject und Object, wie sie sonst auf natürlichem Gebiet uns nirgend begegnet. Dort bleibt das Ich, dessen Setzung in unvordenkliche Zeit zurückreicht, überall mit sich identisch, die Schaffung eines neuen Ich, diese völlige Umkehr und Umsetzung des ethischen Lebens kommt auf jenem Gebiete überhaupt nicht vor; Kant konnte jene „Umkehrung des obersten Grundes aller Maximen" nur fordern, aber nicht in ihrer Möglichkeit und ihrem Vollzuge aufweisen, weil es sich dabei um Setzung eines Punktes außerhalb des natürlichen Ich handelt, durch den dies aus seinem Centrum herausgeworfen werden soll. Das Eigentümliche ist zunächst dies, daß das geistliche Ich selbst durch die von außer ihm her wirkenden Factoren geschaffen wird, so jedoch, daß von dem ersten Moment der Lebenssetzung an die Spontaneität dieses Ichlebens beginnt, eine zeitlich ungeschiedene Reciprocität des Subjects gegenüber dem Object, von dem es stammt."

Wir wollen über den ausgedehnten Gebrauch des Bildes „natürliches und geistliches Ich" nicht rechten, obgleich doch nicht das Subject, sondern nur, was freilich immer genug ist, der concrete ethische Inhalt des Ichs geändert ist und zwar so geändert, daß eine Einheit und Continuität gewahrt bleibt durch das Bewußtsein der jetzt erfolgten Realisirung der an sich seienden Idee des Subjects. Aber, was der Verfasser besonders im Auge hat bei der ganzen Entwickelung, ist die Passivität der Wiedergeburt. Es genügt doch nicht, für die Wahrung der Continuität des Personlebens und für die Möglichkeit einer Einwirkung des Objects auf das Subject, welche immer eine Gleichartigkeit beider voraussetzt, darauf hinzuweisen, wie Verfasser S. 132 thut, daß eine an sich seiende Gleichartigkeit bestehe zwischen beiden, die aber gar nicht das für den Menschen in seiner concreten Natürlichkeit Seiende und Zugängliche sei. Wenn diese an sich seiende Gleichartigkeit nicht irgendwie im Subject realisirt ist, ist auch eine Einwirkung des Objects unmöglich. Und andererseits, wie kann denn für ein Wesen etwas seine Idee, sein an sich seiendes Wesen sein, was nicht durch irgend ein wirklich daseiendes, nicht bloß ideelles Band mit dessen con-

cretem Zustand verknüpft wäre. Es muß, um die Möglichkeit solcher Einwirkung zu erklären, ein im Subject vorhandenes, irgendwie homogenes und insofern empfängliches Organ vorausgesetzt werden, das mere passive sich Verhalten des Subjects in primo actu regenerationis muß, freilich nicht synergistisch in eine capacitas activa, sondern in eine Receptivität des Subjects verwandelt werden. Es verfängt auch hiergegen nichts, sich auf die christliche Erfahrung zu berufen; denn das Bewußtsein des christlichen Ich, nicht durch sich selbst, sondern lediglich durch göttliche Influenz geworden zu sein, bleibt dabei völlig bestehen. Es erklärt sich durch den ungeheuren Abstand der beiden entgegengesetzten Zustände, daß die im natürlichen vorhandene positive Empfänglichkeit für die wiedergebärenden Factoren dem Subject gar nicht in's Bewußtsein tritt. Die christliche Erfahrung bleibt dieselbe, gleichviel ob die Reflexion — denn durch sie erst gewinnt der Verfasser jenes Resultat — den ersten Eindruck von Seiten des Objects als lebenweckenden, wie er sich selbst einmal unvorsichtig ausdrückt, oder als schöpferischen bezeichnet. Wir müssen auch darauf zurückkommen, daß diese Verkehrung des Thatbestandes durch die Reflexion sehr erschwert worden wäre, wenn der Verfasser als das Organ, womit sittliche Erfahrung gemacht wird, das Gefühl klar herausgestellt hätte, während jetzt der amphibolische Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, der eigentlich durch seine allgemeine Entwickelung ausgeschlossen ist, die Möglichkeit an die Hand gibt, sit venia verbo, im Trüben zu fischen.

An die positive Darlegung der centralen christlichen Gewißheit schließt sich die Darlegung ihres principiellen Gegensatzes, S. 126 bis 161: „denn jene hat sich vollzogen und vollzieht sich im Kampf mit entgegengesetzten Mächten. Wie dieselbe aus ethischen Factoren und Motiven hervorgeht, so muß auch die Antithese gegen sie in der sittlichen Stellung der Persönlichkeit wurzeln, und wie aus der centralen sich alle weitere christliche Gewißheit entfaltet, so muß auch die Antithese als Princip aller einzelnen gegen die christliche Wahrheit erhobenen Widersprüche begriffen werden, wie sich daraus ergibt, daß die Stellung zu anscheinenden inneren Widersprüchen derselben eine verschiedene ist hier und dort, indem dieselben dort

als lösbar postulirt werden, ohne als ungelöste die christliche Wahrheit zu beeinträchtigen, während hier ihre Lösung als Bedingung der Wahrheit des Christentums gilt. Es ist die Aufgabe des Systems der Gewißheit, diesen Gegensatz als principiellen, wie als auf das Einzelne bezüglichen in seiner Richtigkeit aufzuweisen, aber nicht nach Art der Apologetik, sondern vom Standpunkt der christlichen Gewißheit aus. Daß der Christ aber sein Urtheil als allgemeingültiges aussprechen darf, beruht auf dem Verhältnis des Thatbestandes der Wiedergeburt und Bekehrung zu dem Menschenwesen als solchen, welches durch jene zu sich selbst kommt. Die christliche Gewißheit bestätigt sich ihm dem Gegensatz gegenüber dadurch, daß sie, die ihn thatsächlich überwunden, ihn sowol als relativ nothwendig, wie als nichtig erkennt. Der Widerspruch ist relativ nothwendig, subjectiv und objectiv. Subjectiv, denn, da es von den geistlichen Realitäten, die in das Gewand menschlicher Gedanken und Sprache sich kleiden, insofern eine natürliche Erfahrung gibt, kann diese doch wegen der inneren Incongruenz mit dem Object dessen Wesen nicht verstehen und der Gegensatz muß sich um so mehr steigern, je mehr Impulse auf das natürliche Subject einwirken, welche den in ihm bereits vorhandenen sittlichen Widerstreit schärfen. Objectiv, denn dem nicht richtig verstandenen Gut der christlichen Wahrheit müssen die wirklichen oder scheinbaren Güter, die solche für das Subject sind, entgegengesetzt werden. Da der Christ diesen Gegensatz gleichfalls noch in sich trägt und gegenwärtig nicht im Stande ist, diese Spaltung aufzuheben, so ist das Maß der Stärke derselben in ihm auch das Maß der Hemmung seines sittlichen Lebensprocesses; und es begreift sich von hier aus die Möglichkeit zeitweiliger und partieller, wie totaler Aufhebung seiner Gewißheit."

Es ist dieser Abschnitt ganz besonders anziehend durch eine Fülle feiner psychologischen Bemerkungen. Doch sind wir in der That bereits am Ende des principiellen Theils? Nach zwei Seiten hin vermissen wir ein Weiteres. Erstens, es ist doch das Wesen des Gutes, um das es sich hier handelt, das Wesen jenes sittlichen Thatbestandes nur formell bezeichnet dahin, daß es das absolute Gut sei und derjenige sittliche Thatbestand, in dem das seinsollende

Wesen des Menschen sich realisirt. Was denn dies Gut sei, worin jenes seinsollende Wesen des Menschen bestehe, erfahren wir nicht. Auf die Verschiedenheit der Meinungen braucht doch hier keine Rücksicht mehr genommen zu werden und auch das wird sich nicht behaupten lassen, der Proceß der Vergewisserung vollziehe sich dergestalt, daß das Subject zuerst die absolute Befriedigung gewinne und hinterher, sei es zeitlich oder logisch, ihm erst deutlich werde, worin es dieselbe habe. Zweitens, es gehörte zum Wesen der Gewißheit, daß mit dem Erheben der Erfahrung in den Begriff sich verband ein Hinausgehen über das einzelne Subject zu einer Gemeinschaft von Subjecten, die gleiche Erfahrung gemacht. Beides aber vereint sich darin, daß es ein absolutes Gut für den Menschen als einzelnen nicht gibt, sondern daß dasselbe sich wesentlich nur in einer Gemeinschaft realisirt. Dem entspricht auch die Erfahrung, daß es für den Einzelnen christliche Gewißheit nicht gibt, als sofern er Glied einer Gemeinschaft ist; und Verfasser hat es in seinem Vorwort, S. IV, ausgesprochen, daß es Aufgabe der Theologie sei, die Ursprünge und Zusammenhänge der christlichen Gewißheit, nicht wie sie dem Einzelnen für sich, sondern ihm als organischem Gliede der Gemeinde, sonach dieser selbst innewohnen, darzulegen. Ist dem so, so dürfte doch die Beziehung zur Gemeinde nicht erst später als einzelnes Stück der christlichen Gewißheit unter anderen zur Darlegung kommen. Es würde sich aber manches im zweiten Theil anders gestellt haben, wenn Verfasser diesen Forderungen hier genug gethan hätte, statt daß die zweite erst im dritten Abschnitt des zweiten Theils, die erste gar erst im dritten Theil erfüllt wird. Es würde sich schon hier ergeben, daß das höchste Gut sei das Eingegliedertsein in das Reich Gottes, aber ein Reich der Liebe, und es würde sich herausstellen, daß die Beziehung zu der dies Reich ausmachenden Gemeinde der Gegenwart und Vergangenheit sich dadurch vermittelt, daß des Einzelnen Eintritt in jenes Reich wie dies Reich selbst begründet ist durch Jesus Christus von Nazareth.

Verfasser geht jetzt zum zweiten Theil über: die christliche Gewißheit in ihrer Beziehung auf die Glaubensobjecte, S. 162 f. „Die christliche Wahrheit, in der wir die

Factoren des Thatbestandes der Wiedergeburt erfassen, ist nun eine organisch zusammenhängende und so gegliederte; es ist die Aufgabe, zu zeigen, wie sie in der fundamentalen Gewißheit beschlossen." Wir haben uns mit dem Verfasser schon über die Ausdrucksweise auseinandergesetzt, nach der der Complex der Glaubensobjecte schon vor der Vergewisserung festzustehen scheint; er räumt selbst ein, daß die Gewinnung der christlichen Wahrheit für das Bewußtsein ein Erkenntnisproceß sei, der in voller Ausdehnung nur der Theologie zukomme und auch von ihr nur gradweis vollzogen werde. „Auf welche Weise aber verbürgt sich nun die Gesamtheit der Glaubensobjecte dem Christen als christliche Wahrheit? Kann auch das christliche Denken der logischen Schlußfolgerungen nicht entbehren, so handelt es sich hier doch keineswegs lediglich um solche, daß sie es wären, mit denen von der dem Subject beglaubigten Wahrheit zu den anderen Wahrheitsobjecten fortgegangen und die Realität derselben bewiesen würde. Es handelt sich um Thatsachen, deren der Christ inne wird auf Grund und vermöge der Beschaffenheit einer Thatsache, deren er vordem gewiß wird, und die mit dieser eins sind vermöge ihres realen Ineinanderseins und ihrer causalen Wechselbeziehung, die in Wahrheit also, nur noch nicht für unser wissenschaftliches Bewußtsein bereits mit jener versichert sind."

Diese Polemik kehrt fast bei jedem einzelnen Glaubensobjecte wieder. Was wir dagegen zu sagen haben, schließt sich an schon früher Erörtertes an. Entweder ist die Thatsache des durch Wiedergeburt und Bekehrung gesetzten Lebensbestandes diejenige Erfahrung, durch welche Objecte, die nicht Objecte der natürlichen Erfahrung sind, vom Christen erfahren werden einzig und allein — das scheint uns auch aus des Verfassers eigener Darstellung zu folgen — oder es gibt noch andere Arten dieselben zu erfahren. Die letztere Möglichkeit ist dadurch ausgeschlossen, daß diese Erfahrung nicht eine ein- für allemal geschehene, sondern eine in wesentlicher Gleichheit sich immer neu setzende und als solche den Christenstand ausmachende ist. So hat alle Einwirkung der geistlichen Realitäten auf das christliche Subject nur den Zweck, diese Thatsache stets neu zu setzen, und sie ist die lebendige Quelle, welche dann aus

sich die Fülle des Christenstandes weiter hervorbringt, die in ihr principiell realisirte Idee des Menschen auch im einzelnen ausgestaltet. Die Erfahrung derselben ist mithin die einzige Art, die geistlichen Realitäten zu erfahren; in die Erkenntnis aufgenommen folgt aus ihr das Bewußtsein des christlichen Ich von sich selbst als ein nicht abstract einfaches, sondern eine concrete Fülle in seiner Einheitlichkeit beschließendes. Der weitere Fortgang kann also nur der sein, daß nach den Gesetzen des Denkens d. h. mittelst logischer Operationen das in diesem Bewußtsein Beschlossene entfaltet wird. Es sind das freilich keine in der Luft schwebenden logischen Operationen, sondern solche, welche es mit der Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung der Momente dieser so bestimmten einheitlichen Erfahrung zu thun haben. — Wird aber irgendwie für die weitere Entfaltung jener Gewißheit auf etwas anderes als in der centralen Beschlossenes, auf anderweitige Aussagen etwa des unmittelbaren christlichen Bewußtseins recurrirt, so ist dies unberechtigt, da solche einzelne Aussagen des sogenannten christlichen Bewußtseins nichts sind als Resultate eines Erkenntnisprocesses, wie er unreflectirt sich in jedem Christen vollzieht und wie er eben mit Bewußtsein und darum correcter von der Theologie vollzogen werden soll. Da ist es nur die Aufgabe, solche Aussagen, wenn sie erfahrungsmäßig allgemein (mehr oder minder) und mit besonderer Festigkeit vorkommen sollten, ohne daß die Weiterentfaltung der christlichen Gewißheit „mittelst logischer Operationen“ im Stande wäre, sie sich anzueignen, nach der Möglichkeit ihrer Genesis psychologisch zu erklären; nicht aber dürfen sie als eine gesonderte Erkenntnisquelle gelten. Es würde dies Hinüberschwanken von dem so schön entwickelten Begriff der Gewißheit in den des unmittelbaren Bewußtseins der Schleiermacher'schen Schule nicht eintreten, wenn der Verfasser die psychologische Analyse, die wir oben besprochen, weiter geführt, und wenn er das Wesen der centralen Gewißheit des Christen nicht bloß formell, sondern auch materiell bestimmt hätte.

Verfasser fährt fort: „Es ist keineswegs nur eine Unvollkommenheit des discursiven Denkens, daß wir die einzelnen Stücke der Wahrheit nacheinander als dem Christen verbürgte darstellen

müssen, sondern diese Successivität hat ihre Berechtigung in dem verschiedenen Maße, wie jene Objecte das Leben des Christen thatsächlich bedingen, und wie sie in dem Proceß der Selbstvergewisserung für das Bewußtsein des Christen sich constituiren. Aus dem Ersteren folgt im allgemeinen das Recht der Unterscheidung für die systematische Darstellung, die Art und Folge derselben empfängt ihre Norm aus dem letzteren; denn das das Christenleben erst Bedingende ist darum für die christliche Gewißheit nicht das Erste, da diese zunächst an der Wirkung haftet und von derselben aus der Ursache sich vergewissert. Allerdings hängt vielfach das Maß der Gewißheit der einzelnen Stücke der Wahrheit von der näheren oder entfernteren Beziehung ab, in der sie zu dem Mittelpunkt der christlichen Gewißheit stehen, doch nicht schlechthin, vielmehr kommt hierfür auch die innere Qualität der Objecte wesentlich in Betracht. Verfasser unterscheidet dann die Glaubensobjecte nach ihrer Beziehung auf die Gewißheit, unter welche sie fallen, in immanente, transcendente, transeunte und bringt sie in dieser Reihenfolge zur Darstellung. Die Thatsache der Wiedergeburt und Bekehrung ist der Quellpunkt für ein ferneres, innerhalb des Subjects sich vollziehendes Werden; richten wir den Blick auf dasselbe, so stoßen wir auf eine Reihe von Glaubensobjecten, welche zwar nicht mit dem neuen Ich in seiner punctuellen Einheit identisch, aber doch in dem Lebensproceß derselben enthalten und vermöge dieser Immanenz ihm zunächst gewiß sind. Dieser Werdeproceß ist schlechthin durch Factoren bedingt, welche ihrem Wesen und ihrer Existenz nach jenseits des Subjects liegen, und die wir, indem wir das individuelle Subject zum generellen erweitern müssen, als außerhalb des natürlichen Zusammenhanges der Menschheit, also außerhalb des Complexes der natürlichen Factoren gelegen, als transcendent erkennen. Dieser obersten Causalitäten Influenz vermittelt sich durch natürliche Realitäten, deren Dasein und Wirksamkeit sich gleichzeitig dem Subject vergewissert; sie bezeichnet Verfasser als transeunte Glaubensobjecte, weil sie den Uebergang der an sich transcendenten Realitäten vermitteln, durch den der immanente Thatbestand des christlichen Bewußtseins gewirkt wird. Die Relation nun, welche zwischen dem Ich der Wiedergeburt und dem natürlichen Ich besteht, vergewissert

den Christen der habituellen und actuellen Sünde und des natürlich unfreien Wollens (§ 24), den Proceß, in welchem das Ich der Wiedergeburt zu Stande kommt und besteht, vergewissert ihn der habituellen und actuellen Gerechtigkeit, sowie der geistlichen Willensfreiheit (§ 25); in dem Verhältnis des neuen Ich zu seiner Gesamtpersönlichkeit hat er die gewisse Hoffnung der Vollendung (§ 26).

Mit der Thatsache seiner sittlichen Umwandlung ist der Christ iner Macht inne geworden, welche ihm durch ihre Wirkung sich ls transscendente, absolute, persönliche verbürgt hat, mithin der Realität und der Persönlichkeit Gottes (§ 32); die Diremtion iefer einheitlichen Thatsache in ihre verschiedenen Momente verbürgt en einen persönlichen Gott als den dreieinigen (§ 33); die Nothvendigkeit und Realität der die Schuldfreiheit bedingenden Sühne ellt sich in seiner Erfahrung als eine menschlicherseits sich selbst on Gott geleistete dar; so verbürgt sich dem Christen die Thatiche des Gottmenschen, als des sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden (§ 34). In dem dritten Abschnitt (II, 1—131) irb dann gezeigt, wie der Christ sich als solchen nur als Glied ner Gemeinschaft wisse, durch die geworden er ein Glied ihrer lbst geworden (§ 39), wie die Vermittelung der geistlichen Wirmgen sich zunächst durch das Wort der Gemeinschaft vollziehe, elches er ob auch als Menschenwort, doch zugleich als Gottesort erfahre (§ 40), wie solche Gewißheit von dem letzteren die anfängliche und urkundliche Gestalt dieses Wortes mit in sich fasse und zwar so, daß derselben die höhere Dignität zukomme 41), wie auf dem Grunde dieses Wortes dem Christen Gewißit über die sacramentalen Vermittelungen des Heils erwachse 42), endlich wie soweit entfaltet die Gewißheit des Christen gleich die Gewähr habe für die Formen des göttlichen heilschaffenden uns, für Wunder, Offenbarung, Inspiration (§ 43). Im itten Theil handelt der Verfasser schließlich noch von der christhen Gewißheit in ihrer Beziehung auf die Objecte s natürlichen Lebens. Vermöge der Wechselwirkung mit dem smischen Sein überhaupt, die eine Bedingung ist für das Werden s christlichen Subjects, verbürgt sich ihm die Realität desselben

und zwar als eines für den zu seiner Idee gekommenen Menschen seienden (§ 51). Gemäß der dem Christen eignenden sonderlichen Auffassung der obersten Zweckbestimmung des Menschen stellt sich ihm die Gesamtheit des kosmischen Seins als von dem absoluten, persönlichen Gott gesetzte und für den Menschen zur Verwirklichung jenes obersten Zweckes gesetzte dar. Die natürliche Welt ist dem Christen einerseits Product, anderseits Offenbarung dieses Gottes. Und insofern er der dem Menschenwesen trotz seiner Depravation anhaftenden Bestimmung zum willentlich bewußten und ausschließlichen Sein für Gott und der Verwirklichung dieser Bestimmung in der Menschheit Gottes gewiß ist, wird der Christ der specifischen Unterschiedenheit des Menschenwesens von der natürlichen Welt, der er doch an seinem Theile angehört, seines eigentümlichen Seins und Werthes inne (§ 52). Den Gegensatz gegen diese so entfaltete Gewißheit des Christen, den derselbe in seiner relativen Nothwendigkeit, wie in seiner Nichtigkeit zu begreifen hat, behandelt Verfasser parallel mit dieser Reihenfolge ihrer Entwickelung, indem er ihn so in vier Richtungen zusammenfaßt, daß er den Gegensatz gegen die immanenten Glaubensobjecte unter dem Gesichtspunkt des Rationalismus (Thl. I, § 27—30, S. 211—274), den gegen die transscendenten als Pantheismus (Thl. I, § 35—37, S. 350—364), den gegen die transeunten als Kriticismus (Thl. II, § 44—47, S. 132—277), den gegen die Gewißheit des Christen von der natürlichen Welt unter dem Gesichtspunkt des Materialismus darstellt (Thl. II, § 52, S. 376—429).

Wir sehen, das System der Gewißheit enthält den Gesamtstoff der Dogmatik. Wir haben oben erkannt, daß es kein wesentlich andrer Gesichtspunkt sei, als der von der Dogmatik aufzustellende, unter dem derselbe Stoff zur Betrachtung kommt. Die Verschiedenheit liegt nur darin, daß es eine verschiedene Reihenfolge ist, in der das Einzelne dort und hier erörtert wird, und daß die Gedankenreihen hier nicht zu Ende gebracht, sondern zur Weiterentwickelung der Dogmatik überlassen werden. Etwas anderes bedeutet es nicht, daß das System der Gewißheit einen phänomenologischen Charakter haben soll. Eine weitere Erwägung macht uns die Nothwendigkeit des Zusammenfallens beider Disciplinen noch

klarer. Was heißt es denn, daß die Vergewisserung der Glaubensobjecte in dieser Weise vor sich gehe? Doch nicht, daß sie jedem Christen in dieser Reihenfolge in's Bewußtsein treten, sondern daß die Theologie, die diesen Erkenntnisproceß mit Bewußtsein und Methode vollziehen soll, diesen Weg einzuschlagen habe. Und zwar ist es die größere oder geringere Entfernung von dem Centralpunkt des christlichen Ich, wonach sich die Reihenfolge bestimmt. Zunächst wird entwickelt, woher von dem Bewußtsein der erfahrenen Wiedergeburt aus das christliche Subject über sich selbst in seinem Sein vor dieser Erfahrung, in seinem gegenwärtigen, endlich in seinem zukünftigen Sein gewiß wird. Dann werden die transscendenten Factoren, welche diesen immanenten Thatsachen entsprechen, in's Auge gefaßt, darauf diejenigen Objecte der natürlichen Welt, welche zur Vermittelung der Influenz dieser Factoren dienen, endlich die gesamte natürliche Welt. Aber es verhält sich, was ja empirisch selbstverständlich nicht der Fall ist, nicht so, daß die explicite Vergewisserung der sämtlichen immanenten Glaubensobjecte einzutreten hätte, ehe es zu einer wissenschaftlichen Gewißheit über die transcendenten kommen könnte. Durch diese Schematisirung wird dem Connex der Objecte, nicht bloß wie er an sich ist — wobei wir es dahingestellt lassen, ob es möglich ist, denselben überhaupt so zur Anschauung zu bringen —, sondern auch, wie er für unser Bewußtsein ist, Gewalt angethan. Die Gewißheit von der Realität Gottes als des absoluten und persönlichen gründet sich ja nach dem Verfasser selbst nicht auf die Gewißheit von den explicirten immanenten Glaubensobjecten, sondern auf die Gewißheit von der in der Wiedergeburt geschehenen sittlichen Umwandelung. Diese muß sich darum sofort an die centrale Gewißheit anschließen und von ihr abhängig dann die christliche Gewißheit von der natürlichen Welt, dem Menschen und seinem höchsten Zweck. Wird darauf die Gewißheit betreffs der immanenten Glaubensobjecte weiter entwickelt, so muß jedem Stück derselben der correlate Factor der transcendenten Realitäten an die Seite treten, der Erkenntnis von habitueller und actueller Sünde und sittlicher Unfreiheit das entsprechende Verhalten Gottes als des Factors der Schuldverhaftung, der Erkenntnis der Schuldfreiheit die Gewißheit über Gott als Grund

derselben, der Gewißheit über actuelle Gerechtigkeit und Vollendung, wobei die Beziehung auf die Gemeinde hervortritt, etwa die über Gott als den diesen Proceß stetig begründenden Factor, als heiligen Geist. — Beim einzelnen Christen wird je nach Maßgabe seiner Individualität und individuellen Lebensführung der Verlauf der Vergewisserung ein sehr verschiedenartiger sein, die Theologie darf nicht jene schematisirende, sondern muß diese genetische Methode anwenden. Dabei zeigt sich's dann, daß das System der christlichen Gewißheit in seinem zweiten und dritten Theil in die Dogmatik verfließt.

Aber wir müssen weiter behaupten, daß die Aufgabe, die sich der Verfasser gesteckt hat, von der mit der Wiedergeburt gegebenen und auf sie bezüglichen Gewißheit aus die Gewißheit sämtlicher Glaubensobjecte zu deduciren, eine unlösbare ist, daß er eine ganze Reihe von Folgerungen nur mit Hülfe jenes nach der Anlage seiner eigenen Entwickelung widerspruchsvollen christlichen Bewußtseins der Schleiermacher'schen Schule gezogen hat. Vor allem müssen wir hieher die Deduction der Gewißheit von Gott als dem dreieinigen und von dem Gottmenschen als sühnenden und stellvertretendem zweiten Adam, nehmen. Damit, daß systematische Theologie nur möglich ist innerhalb der Gemeinde, sowie damit, daß der Christ auch der Thatsache der Wiedergeburt nur als Glied der Gemeinde gewiß wird, ist für die Theologie die Nothwendigkeit gegeben, über diese Thatsache der innern Erfahrung sofort hinauszugehen auf das Correlat dieser die Gemeinde einenden Erfahrung, daß dieselbe sie begründet weiß in der historischen Person Jesu von Nazareth. —

Der Nachweis der Vergewisserung über die Dreieinigkeit Gottes verläuft in folgender Weise: „Der Einheitlichkeit der Wirkung in der Thatsache der sittlichen Umwandelung entsprach die Einheitlichkeit des Factors, des transscendenten, absoluten, persönlichen Gottes. Aber da jene Thatsache in sich selbst manigfach ist in ihrer Einheit, so kann diese Manigfaltigkeit nur erfahren und begriffen werden auf Grund einer entsprechenden mehrfachen Einwirkung des Factors unbeschadet der Einheit. Der Factor ist nach der Erfahrung des Christen ein anderer, sofern er das Sünden- und Schuld-

bewußtsein bedingt, ein andrer, sofern das Verhältnis der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß, ein andrer, sofern das Subject sich durch ihn in jenes Verhältnis hinein versetzt weiß, und doch ist es der eine absolute, persönliche Gott."

Abgesehen davon, daß es den Andeutungen der Schrift über die Trinität wenig genug entspricht, daß der Vater zum Princip der Schuldverhaftung und Strafe gemacht wird, so ist es doch eben nicht eine Erfahrungsthatsache, am wenigsten eine in der Wiedergeburt enthaltene, daß Gott als ein persönlich andrer sich kundgebe in diesen verschiedenen Momenten, sondern es ist dies nur eine traditionell überkommene Vorstellung, die man mit jenen Momenten in Beziehung setzt. Oder aber — es wird gespielt mit der Amphibolie, die in dem Worte „andrer" liegt. Das gewünschte Resultat wird nur erreicht durch mühselige, in's feinste dogmatische Detail hineingehende „logische Operationen", mit denen wir uns hier nicht auseinandersetzen können. Aehnlich verhält sich's damit, wenn über eine Vollendung auch des leiblichen Lebens aus der Thatsache der Wiedergeburt Gewißheit entnommen wird. Es ist eine nicht geringe Anzahl dogmatischer Fragen, die in einem aus Aussagen des christlichen Bewußtseins und aus spitzigen, dialektischen Gedankengängen fein gewobenen Netze uns vorgeführt werden.

Doch, so sehr die geistvolle und scharfsinnige Behandlung solcher Fragen zu näherem Eingehen reizt, so vielfach neue Wendungen und Lösungen begegnen, so interessant die Phänomenologie der ungläubigen Gewißheit, besonders die Auseinandersetzung mit Pantheismus und Materialismus ist, während uns die mit dem „Kriticismus" weniger gelungen scheint, wir müssen es uns versagen, uns zu dem Einzelnen zu wenden. Es war unsere Absicht, das Werk auf seinen principiellen Zweck hin zu prüfen. Haben wir da auch zu dem Resultat kommen müssen, daß der zweite und dritte Theil desselben mit der Dogmatik zusammenfällt, daß das System der christlichen Gewißheit also in dieser Gestalt nicht das sein kann, was es sein will, bloß Fundamentalwissenschaft der systematischen Theologie, so behalten doch für uns gar nicht bloß viele Einzelheiten der dogmatischen Erörterungen durchaus

ihren Werth, ganz abgesehen von vielen anderen Vorzügen des so gedankenreichen Werkes, sondern es ist als ein sehr hoher Gewinn anzuschlagen, was der Verfasser in seiner Methode, in seiner klaren Auseinandersetzung über das Wesen der Gewißheit überhaupt, in der wissenschaftlichen Erkenntnis der auf die Thatsache der Wiedergeburt bezüglichen Gewißheit als des Ausgangspunktes der systematischen Theologie dargelegt hat.

Gymnasiallehrer J. **Gottschick.**

2.

Deutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben. Unter Mitwirkung namhafter Staatsmänner, Theologen, Historiker und Pädagogen herausgegeben von **Dr. G. Füllner.** (Seit Oktober 1871, in Monatsheften.) Gotha, F. A. Perthes, 8°.

In die Lücke, welche durch das Aufhören der „Protestantischen Monatsblätter" von Gelzer entstanden ist, sind beinahe gleichzeitig zwei Zeitschriften eingetreten, welche beide die großen die Gegenwart bewegenden Fragen vom Standpunkte des Evangeliums aus zu besprechen sich zur Aufgabe gemacht haben. Es sind dies die vom Generalsuperintendent und Oberhofprediger Dr. Hoffmann herausgegebene Zeitschrift „Deutschland", welche ihre Stoffe in größeren umfassenden Abhandlungen bespricht, und die oben genannten von Dr. Füllner in Gotha herausgegebenen „Deutschen Blätter", welche schon dadurch, daß sie in Monatsheften erscheinen, für ihre Themata auf eine kürzere, gedrängte Form angewiesen sind. Doch ist es ihnen dadurch auch ermöglicht, in großer Mannigfaltigkeit das reiche Leben der Gegenwart in ihren Bereich zu ziehen. Die mehr als anderthalb Jahre, in welchen nunmehr die

„Deutschen Blätter“ erschienen sind, lassen schon einen solchen Ueberblick über ihre Leistungen zu, daß sich ihre Stellung zu den Fragen, welche den Staat, die Kirche und die Gesellschaft bewegen, einigermaßen charakterisiren läßt.

Die „Deutschen Blätter“ vertreten nicht das Programm irgend einer der bestehenden Parteien in Staat oder Kirche; sie haben sich von vorne herein auf einen allgemeinen Boden deutsch-nationaler und christlicher Gesinnung gestellt und sich nur ggen einzelne bestimmte Richtungen abgegrenzt. Alle deutsch und christlich gesinnten Männer sind in ihnen zur Mitarbeit an den politischen und kirchlichen, wie socialen Aufgaben der Gegenwart aufgefordert, in der Ueberzeugung, daß das deutsche Volk ein Recht auf die Zukunft hat, nur so lange, als es ein Träger des lebendigen Christenthums bleibt. Auf dieser Grundlage stellen sie sich sowohl dem römischen Katholicismus, als auch denjenigen Richtungen gegenüber, welche die Grundwahrheiten des Christenthums aufzulösen oder zu verflüchtigen suchen, also dem kirchlichen Liberalismus, jedoch ohne einen konfessionellen Standpunkt einzunehmen. Auch für die politische Aufgabe haben sie sich nur Grenzlinien allgemeiner Art gesteckt und jede bestimmte Anlehnung an irgend eine politische Partei vermieden. Sie lehnen die Solidarität mit der konservativen Partei ab, weil diese zwar größtentheils den innern Zusammenhang mit der gläubigen Kirche bewahrt habe, aber in den Fragen und Aufgaben der Gegenwart vielfach in einer widerwilligen, ja ablehnenden und negirenden Haltung geblieben sei. Allein sie fühlen sich auch vom politischen Liberalismus geschieden, weil derselbe zwar die deutschen Aufgaben der großen Zeit freudig ergriffen, aber mit wenigen Ausnahmen schon längst jeden innern, lebendigen Zusammenhang, ja in den meisten Fällen auch jede Fühlung mit der Kirche verloren habe. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß diese höchst unbestimmte Formulirung der politischen Seite des Programms aus dem Bestreben hervorgegangen ist, für die Appellation an das christliche Gewissen bei Männern verschiedener politischer Denkart den Weg offen zu erhalten, und ungehindert den Grundgedanken der „Deutschen Blätter“ geltend zu machen: „Das Evangelium als höchste Norm für

die Prüfung und Beurtheilung, für die Vertiefung und Feststellung aller Verhältnisse und Zustände, auch der Bedingungen einer gesunden nationalen Entwickelung.“ Von diesem Standpunkt aus wollen sie das kirchenpolitische Verhältnis von Staat und Kirche zu einander, beider zur Schule, Gemeinde und Familie, sowie die Lösung der socialen Fragen auffassen.

Wer in dem Evangelium die erneuernde Kraft für uns Menschen und für unsere Verhältnisse erkennt, muß sich freuen, daß wir an den „Deutschen Blättern“ eine Zeitschrift besitzen, welche diese Fahne aufgepflanzt hat. Sieht man sich in den zahlreichen Organen der deutschen Presse um, so sind, abgesehen von den specifisch kirchlichen oder theologischen Zeitschriften und Blättern diejenigen bald gezählt, welche den christlichen Beruf unsres Volkes mit Entschiedenheit festhalten, so sehr sich auch heute unsere gesamte Presse mit kirchlichen Dingen befaßt. Darin liegt ein schwer wiegender Vorwurf gegen die an Zahl und Bedeutung sonst nicht geringen lebendig christlichen Elemente unseres Volkes; sie verstehen es viel zu wenig, ihre Ueberzeugung auch durch die periodische Presse geltend zu machen, welche doch fast ausschließlich die geistige Nahrung von Hunderttausenden bildet. Die große Mehrzahl unserer publicistischen Organe hat für die religiösen und kirchlichen Dinge nur insofern ein Interesse, als diesen ein politisches Gewicht beiwohnt. Ein Bewußtsein, daß die Zukunft des deutschen Volkes mit seiner Stellung zum Christenthum zusammenhängt, findet thatsächlich nirgends seinen Ausdruck in der politischen Presse, als in den wenig zahlreichen konservativen Organen; die Masse der Tagesliteratur steht entweder in kühlem Indifferentismus oder in offenem Gegensatz zu den christlichen und evangelischen Grundwahrheiten. Das Bewußtsein um die Unentbehrlichkeit der christlichen Grundlagen für unser Volk, und noch mehr das Verständnis über die Bedeutung derselben für unser Volksleben, und das Wirken aus bewußten christlichen Principien heraus ist in unserem öffentlichen Leben in einem solchen Grade zurückgetreten, daß es einem deutschen Christen wohl bange werden kann, wenn er in die Zukunft Deutschlands hinausblickt. Die öffentliche Arbeit der Gegenwart beschäftigt sich jetzt überwiegend mit einer Neuordnung des

Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, welche durch die großen Versäumnisse der Vergangenheit außerordentlich erschwert ist; und doch wie Wenige von denen, die mitreden, besitzen die Fähigkeit, das religiöse Element richtig zu würdigen! Viel wichtiger als diese Frage ist aber die Stellung unseres deutschen Volkes zum Christentum überhaupt. Dies ist die entscheidende Frage unserer Zukunft, und hier haben christlich und patriotisch gesinnte deutsche Männer ihre Kraft und ihre Gaben einzusetzen. Deshalb dürfen wir die Gründung einer Zeitschrift wie die „Deutschen Blätter" als eine patriotische und christliche That begrüßen und für dieselben das Interesse Aller in Anspruch nehmen, welche auf gleichem Boden stehen.

Ein Blick auf die bisherigen Leistungen derselben zeigt, daß sie diese Beachtung auch verdienen, zumal wenn man bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten ein derartiges Unternehmen in der ersten Zeit seines Bestehens zu kämpfen hat. Denn einer Redaction, welche keinen festgeschlossenen Kreis von Gesinnungsgenossen hinter sich stehen hat, erwächst dadurch die schwierige Aufgabe, sich ihre Mitarbeiter selbst erst zusammenzusuchen, wenn sie nicht auf die zufällige Mitwirkung der Einzelnen sich will beschränkt sehen, die über die eine oder andere Frage sich auszusprechen ein Bedürfniß empfinden. Namentlich aber tritt der Besprechung eingreifender Zeitereignisse und Maßregeln die Schwierigkeit entgegen, daß hier eben doch bis zu einem gewissen Grade Partei ergriffen werden muß, weil bekanntlich nicht Alle, die eine evangelische Ueberzeugung in sich tragen, in diesen Dingen einerlei Meinung zu haben pflegen.

Das jedem Monatsheft vorangestellte Verzeichnis der Mitarbeiter bietet eine schon nicht mehr kleine Zahl von Männern der verschiedensten Lebensstellungen, welche sich an der Gesamtaufgabe der „Deutschen Blätter" betheiligt haben, wenngleich manche Namen noch fehlen, die man bei dieser Zeitschrift ungern vermißt. Am stärksten ist das Gebiet der allgemeinen Culturfragen und der Biographie vertreten; sodann wieder die kirchlichen Gegenstände stärker als die politischen und socialen. Sieht man sich nach der Besprechung der kirchlich-politischen Aufgaben um, welche

dermalen das öffentliche Interesse am meisten in Anspruch nehmen, so sind dieselben, abgesehen von einigen besonderen Arbeiten längere Zeit hindurch durch eine in jedem Monatsheft erschienene kirchenpolitische Correspondenz aus Berlin verfolgt worden, deren Aufhören mit dem Tode des Verfassers um so mehr zu bedauern war, als der Versuch einer Fortsetzung durch einen anderen Berliner Correspondenten weniger befriedigte, und der Herr Herausgeber selbst bis jetzt nur einmal sich dieser Arbeit unterzog. Besondere Artikel aus dieser Sphäre sind erschienen von Prof. Dr. von der Goltz „der kirchliche Friede im deutschen Reich", Prof. M. Kähler „wo sind die starken Wurzeln unserer Kraft?", Consistorialrath Lohmann „die Entstaatlichung der evangelischen Kirche" Lic. Reinhard „Kirche, Schule und Deutsches Reich." Die jüngste preußische kirchenpolitische Gesetzgebung hat bis jetzt mehr nur beiläufig Berücksichtigung gefunden. Besondere Hervorhebung verdienen die Erörterungen von von der Goltz und Kähler. In seiner feinen und geistvollen Weise hat der Erstere (Oktober und November 1871, Januar 1872) sowol einer freieren Bewegung des Staates gegenüber ererbten kirchlichen Rechten und Befugnissen, als einer freieren Bewegung der Kirche gegenüber staatlichen Eingriffen und Regierungsrechten das Wort geredet, und für eine der Gegenwart entsprechende Neuordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche Vorschläge gemacht, die denen von Dr. Fabri einigermaßen verwandt sind. Er will drei verschiedene Verwaltungskreise für die kirchlichen Angelegenheiten, eine rein staatliche interkonfessionelle Behörde, welche die rechtlichen Verhältnisse der Confessionen überwacht, eine rein kirchliche von der Staatsregierung unabhängige, nach Confessionen und Landschaften gesonderte, und eine gemischte staatskirchliche Behörde, welche die Functionen der Kirche im öffentlichen Leben leitet. Zu Gunsten des kirchlichen Friedens gibt er treffliche Winke hinsichtlich des Verhältnisses der innerkirchlichen Gegensätze zu einander und der christlichen Theologie zur Weltwissenschaft. Bei aller rückhaltlosen Anerkennung der Berechtigung der letzteren auf ihrem Gebiete hält er ihr aber die Erklärung entgegen, daß vor dem Bilde Christi nur der satte, geistlose, dünkelhafte Vielwisser vorübergehen könne, nicht der Weise. Im April-

heft 1872 macht sodann der Verfasser auch geltend, daß nicht bloß politische, sondern auch gesunde kirchliche Principien für das Vorgehen der preußischen Regierung nöthig sind.

Besonders werthvoll ist auch (März, Mai und Juli 1872) der größere Aufsatz von Prof. Kähler in Halle: „Wo sind die starken Wurzeln unserer Kraft?", von ihm selbst als „Gedanken eines bekehrten Particularisten über die Begründung des Deutschen Kaiserreichs" bezeichnet, und seitdem in erweiterter Ausführung besonders erschienen. [1]) Es war ein höchst zeitgemäßer Gedanke, der heutigen kirchenpolitischen Krisis auf ihre Wurzeln nachzugehen und nachzuweisen, was denn im tiefsten Grunde Preußen zu dem gemacht hat, was es geworden ist; denn hieraus läßt sich erkennen, welche Principien auch die Kraft des unter Preußen geeinigen Deutschlands erhalten werden. Darum führt hier die Nachweisung, daß der Protestantismus die sittlich bildende Macht unseres Volkslebens gewesen ist, mit Nothwendigkeit zu der Folgerung: die Ueberwindung der gegenwärtigen Krise hängt davon ab, daß das evangelische Christentum seine Macht über unser Volk behalte. Die Forderung der kirchlichen Selbständigkeit, d. h. das Zurücktreten der positiven Einwirkung des Staats auf Verfassung, Bekenntnis, Lehre und Cultus der evangelischen Kirche, ist im Juni- und im Augustheft 1872 von Consistorialrath Lohmann in Wiesbaden („Die Entstaatlichung der evangelischen Kirche") gut vertreten.

An innerkirchlichen Thematen sind zu nennen: Erörterungen über die Berliner Octoberversammlung vom Herausgeber, den Pastoren Weber in Bremen und Krummacher in Brandenburg; der letztere hat auch (Juni 1872) in der preußischen kirchlichen Verfassungsfrage den in kirchlichen Kreisen vorhandenen Bedenken gegen Fabri's Vorschläge einen Ausdruck gegeben und (April 1873: „Zur Physiognomik des christlichen Lebens im evangelischen Deutschland") eine Uebersicht über die vorhandenen kirchlichen und unkirchlichen Richtungen und Bestrebungen versucht, mit besonderer Be-

[1]) Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seiner ersten Krise. Von Martin Kähler. Gotha, F. A. Perthes, 1872. 235 S.



rücksichtigung der Hauptarbeiten der inneren Mission. Der Unterzeichnete hat über die Badische Generalsynode von 1871 (October 1871) berichtet, Kind in Chur nber den Katholikencongreß in Solothurn, Pastor Meyering über Synodalfragen in Schottland (November 1872); der ehrwürdige Dr. Sack hat den alten und neuen Rationalismus verglichen (März 1873) und Professor Geffcken (Juli 1872) ein Urtheil über die Erklärung der Jenaer theologischen Facultät, die er als eine vollkommene Verkehrung des wirklichen Sachverhalts bezeichnet, abgegeben.

Das allgemeine politische und staatsrechtliche Gebiet findet sich, wie schon bemerkt, noch weniger bearbeitet, allein es fehlt den „Deutschen Blättern“ doch auch hier nicht an einigen sehr interessanten Arbeiten. Die Artikel im November und December 1871 und Februar 1872 über „das Elsaß und seine Bedeutung für Deutschland“ von G. M. gehören ohne Zweifel zu dem Besten, was aus dem neuen Reichsland und über dasselbe bei uns veröffentlicht worden ist, und ebenso hat Professor F. H. Geffcken in Straßburg (Februar 1873) über „Charakter und Aufgaben unserer Zeit“ treffende Worte gesprochen. Sie bilden die Einleitung zu seinen Vorträgen über die gegenwärtigen Parteien in Kirche und Staat, und wenn ein Mann von christlicher Ueberzeugung, dessen Sinn für die Bedürfnisse der Neuzeit in höherem Grade aufgeschlossen ist als es seiner Zeit der Sinn Stahls war, sich an dieser Aufgabe versucht, so trifft dies den Grundgedanken der „Deutschen Blätter“. Hieher gehört sodann ein Beitrag von Dr. Ebrard: „Das berechtigte Parteiwesen und das kranke Parteitreiben“ (October 1871); neben dem sittlichen Gesichtspunkt ist hier mit vollem Recht auch auf den politischen hingewiesen, nämlich auf den Antheil, den die verschiedenen Verfassungsformen an der Gestaltung des Parteiwesens haben. Unmittelbar in die neue Lage, wie sie durch den französischen Krieg geschaffen worden ist, greifen die Erörterungen von Prof. Dr. Hälschner in Bonn ein, die er unter der Ueberschrift: „Der deutsch-französische Krieg und das Völkerrecht“ im Januar-, März- und Maiheft 1872 niedergelegt hat. An die bekannte Kant'sche Schrift vom ewigen Frieden anknüpfend weist er nach, daß die bisherigen Vereinbarungen der

Staaten zum Zweck des allgemeinen Friedens so lange illusorisch waren, als es an der Execution fehlte, welche eine Friedensstörung verhinderte, daß aber die jetzige Machtstellung des Deutschen Reichs, das nicht die erobernde Tendenz habe, wie Frankreich, an der Spitze des europäischen Staatenvereins eine viel bessere Bürgschaft gegen jeden ungerechten Krieg biete, als sie bisher vorhanden war. In der auf der allgemeinen Wehrpflicht gegründeten deutschen Heeresverfassung findet er im Hinblick auf die zahlreichen Beispiele verwilderter französischer Kriegführung im letzten Kriege einerseits die Voraussetzung einer der Gesittung des Zeitalters entsprechenden Kriegführung, andererseits eine wesentliche Garantie gegen frivole Kriegsunternehmungen, indem nunmehr auch die anderen Staaten nicht umhin können, das ganze waffenfähige Volk militärisch zu erziehen. Endlich wird auch in Folge der hinsichtlich des Seekriegsrechts gemachten Erfahrungen dem Deutschen Reich die Aufgabe empfohlen, für die Umbildung dieses noch sehr zurückgebliebenen Theils des Völkerrechts thätig zu sein. In dieser Reihe steht auch ein Aufsatz des General v. Hannecken über die allgemeine Wehrpflicht (Februar 1873), der die Vorzüge der allgemeinen Wehrpflicht für die Erziehung und Bildung des Volkscharakters an der Hand der letzten Erfahrungen nachweist.

Um die Manigfaltigkeit des in den „Deutschen Blättern" behandelten Stoffes zu würdigen, sei noch kurz erwähnt, daß aus dem theologischen Gebiet Fürst Ludwig zu Solms (December 1871, Februar 1872) eine Uebersicht der Lehrentwickelung von R. Rothe gegeben und Prof. Dr. J. P. Lange „Dunkle Stellen im Leben der evangelischen Theologie und Kirche der Gegenwart" (Januar, März, Mai 1873) hervorgehoben hat. In das Gebiet der Philosophie gehört eine Kritik von Hartmanns Philosophie des Unbewußten von Dr. Ebrard (Februar, März, Mai 1873). Auch die Schule ist nicht vergessen. Hieher gehört ein geschichtlicher Vortrag von Dr. Schneider (jetzt Geheimer Rath im preußischen Cultusministerium) über „Die deutsche Schule unmittelbar vor und nach der Reformation" (Juni 1872) und eine Hinweisung auf die Aufgabe der höheren Töchterschule vom Herausgeber Dr. Füllner: „Die höhere Töchterschule und die Versammlung

zu Weimar" (December 1872). Gymnasialdirector Dr. Lothholz in Stargard hat (Januar 1873) die hohen Aufgaben des Gymnasiums in der Gegenwart beleuchtet. Als Beitrag zu den Verhandlungen über das preußische Schulaufsichtsgesetz ist (März 1872) eine Denkschrift aus dem evangelischen Rheinland von Pfarrer Arnold in Barmen mitgetheilt. Auch in die Besprechung der socialen Fragen sind die „Deutschen Blätter" mit einem orientirenden Aufsatz von Pfarrer Lic. Krummel in Kirnbach (Baden) eingetreten: „Die Arbeiterfrage" (September und October 1872), und neuerdings hat Pastor Trümpelmann in Friedrichswerth (Gotha) die Verhältnisse der ländlichen Arbeiterbevölkerung (Januar und Mai 1873) und deren durchgreifende Umgestaltung in der Gegenwart aus den thatsächlichen Zuständen heraus gezeichnet. Eine Rectoratsrede von Professor Nasse in Bonn (Januar 1873): „Die Gefahren der wirthschaftlichen Entwickelung für das geistige Leben unseres Volkes", kennzeichnet unverhohlen den überhand nehmenden wirthschaftlichen Materialismus, und betont die Pflege der classischen Bildung und des religiösen Sinnes auf den Schulen zum Schutz der idealen Richtung in unserem Volke.

Es würde zu weit führen, alle die reichlichen und zum Theil reichen Beiträge aus dem sonstigen Gebiet des Culturlebens und der Zeitgeschichte auch nur mit Namen einzeln hier aufzuführen. Wir lesen biographische Denkmäler von Geffcken über Madame Swetchine und Freiherrn Fr. Chr. von Stockmar, von Dr. Karl über Frau von Staël, von Dr. Christlieb über den unvergeßlichen vor einem Jahre heimgegangenen Herausgeber der „Studien und Kritiken", Dr. Hundeshagen, von Dr. Füllner über W. Hey, und kürzlich noch von W. Baur über W. von Plönnies, den hessischen Officier. Dr. Geffcken hat die französische Gesellschaft charakterisirt, Dr. Schröder den Nationalcharakter der Franzosen und den Ultramontanismus, und Lohmann hat ein Erinnerungswort an den Einzug in Paris niedergelegt.

In das Gebiet der allgemeinen Bildung führen uns Professor Schäfer in Bonn mit einer Rectoratsrede über die Bedeutung des Studiums der alten Geschichte für die Gegenwart, Dr. Leupoldt in Erlangen „zur deutschen Bildungsfrage der Gegenwart", unter

besonderer Berücksichtigung ihrer philosophischen Unterlage, und die von Professor Dr. J. Chr. K. von Hofmann in Erlangen gehaltene Rede über „Die Universitäten im Deutschen Reiche. Hieher gehört auch eine Untersuchung von Dr. J. P. Lange in Bonn „Ueber den Begriff und die Erscheinung der Unnatur", und eine auch sonst öffentlich besprochene Rede von Professor Dr. von der Goltz in Basel „Ueber sittliche Werthschätzung politischer Charaktere". Aus dem Gebiet der Religionsgeschichte heben wir hervor, was Dr. Lothholz über den Fall des Heidentums, und Freiherr von Göler in Karlsruhe zur Vergleichung der Uroffenbarung und der altnordischen Götterlehre mitgetheilt, während über eine Erscheinung der neuesten Zeit, den Spiritismus, Dr. Buddensieg in London eine Untersuchung und Mittheilung begonnen hat. Mancherlei specielle Themata, die außerdem behandelt worden sind, lassen wir unerwähnt, um den Leser nicht zu ermüden.

Aus dieser Uebersicht wird hervorgehen, daß die „Deutschen Blätter" schon in reichem Umfange ihre Aufgabe zu erfüllen begonnen haben. Wir können nur wünschen, daß die hier gebotene geistige Anregung und Orientirung einem recht zahlreichen Leserkreise zu gut kommen möge, und daß damit die in unserem Volke vorhandene Empfänglichkeit für ein reges Geistesleben auf christlicher Grundlage auch der zusammenhaltenden und einigenden Bindemittel theilhaft werde. Der Unterzeichnete kann es sich aber nicht versagen, auch den anderen Wunsch hier auszusprechen, daß die „Deutschen Blätter" in ihrem weiteren Gange neben der theoretischen Erörterung noch mehr als bisher ihr Absehen auf eine praktisch eingreifende Wirksamkeit richten. Das Ziel eines solchen Organs muß ja immer das sein, daß die brennenden Fragen der Gegenwart auch sofort von den berufensten Händen ihre Beleuchtung erhalten, welche zugleich dem praktischen Handeln die Richtung angibt. Es mag freilich, was z. B. das kirchenpolitische Vorgehen der preußischen Regierung betrifft, die Verschiedenheit der Beurtheilung, die dasselbe unter den evangelisch Gesinnten findet, ein großes Hindernis sein, diese Dinge in einer Zeitschrift, die nicht Parteiorgan sein will, ausreichend zu besprechen. Allein gerade diese Vorkommnisse bedürfen ganz besonders einer sachlich gründ-

lichen Erörterung. Einer solchen Aufgabe nachzukommen, stellt allerdings sehr hohe Anforderungen an die Redaction, für welche es eine der schwersten und in einzelnen Fällen vielleicht auch unerreichbare Aufgabe ist, mit sicherer Hand die rechten Männer aufzufinden und sie zur Uebernahme der Arbeit willig zu machen. Aber der Erfolg wird auch die Mühe lohnen. Man zweifle nicht daran, daß das Bedürfnis weit verbreitet ist, den leitenden Faden zu erhalten, der in Uebereinstimmung mit der christlich-evangelischen Grundüberzeugung und der nationalen Aufgabe unseres Volkes durch das Labyrinth der kämpfenden Interessen und Parteien der Gegenwart hindurchführt. Diesem Bedürfnis entgegenzukommen, ist eine der dringendsten publicistischen Aufgaben, und hier möchten wir die „Deutschen Blätter" ihre Stellung je länger desto wirksamer einnehmen sehen.

Wilferdingen, im Juni 1873.

Dr. **Mühlhäußer.**

Mit dem 4. Jahrgang geht die Redaction der **„Deutschen Blätter"** aus den Händen des Herrn Dr. G. Füllner, der durch ein Augenleiden an Weiterführung verhindert ist, in die des Herrn **Dr. E. F. Wyneken** über; unter dessen Leitung werden die Blätter gewiß in gleichem Geiste weiter wirken.

Herr Dr. Wyneken hat sich bisher durch folgende Schriften bekannt gemacht:

Was will die allgemeine lutherische Conferenz? Gutgemeinte Vorrede zur Verhütung vor übler Nachrede. Braunschweig 1868, bei A. Bruhn.

Der Churfürstenverein und die Reichsregimentsordnung von 1521. Bd. VIII der „Forschungen der deutschen Geschichte" (1868).

Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese. Inauguraldissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde bei der Georg-August-Universität zu Göttingen. Hannover 1869, bei Th. Schulze.

Zur Logik des Protestantenvereins. Bedeutung und Vorbedeutung des sechsten deutschen Protestantentages im allgemeinen und im besondern für die Kirchengesetzgebung der Gegenwart. Gotha 1873, F. A. Perthes.

Gotha, im December 1873.

Der Verleger.

Miscellen.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1873.

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 15. September 1873 und folgenden Tagen ihr Urtheil ausgesprochen über vier deutsche Abhandlungen, alle eingegangen zur Beantwortung der im Jahre 1871 gestellten Preisfrage:

Mit Hinsicht auf die Unruhen, welche in verschiedenen Ländern bei der Volksklasse der Arbeiter sich zeigen, auf die communistisch-socialistischen Ideen, welche ihnen durch zahlreiche Schriften eingeprägt werden, und auf die Gefahr, welche deshalb den socialen Zustand bedroht, fragt die Gesellschaft:

Wie müssen die socialen Bewegungen unserer Zeit, in Verbindung mit früheren Erscheinungen der Art, ihrem wesentlichen Charakter nach gekennzeichnet und vom christlichen Standpunkt aus beurtheilt werden? und was ist in dieser Hinsicht die Bestimmung und Aufgabe der christlichen Kirche?

Die erste mit dem Motto:

„**Prüfet aber Alles und das Gute behaltet**“, 1 Theſſ. 5, 21

legte einen edlen Sinn, warme Theilnahme am Schicksal des Arbeiterstandes, Billigkeit in der Beurtheilung seiner Beschwerden

und große Liebe zum Christentum an den Tag. Zur Krönung konnte sie aber nicht in Betracht kommen. Es mangelte der Geschichte der früheren und der Charakterschilderung der heutigen Bewegungen und Unruhen gar sehr an Genauigkeit, Bestimmtheit und Vollständigkeit. Besonders wurde die Identificirung der socialen Frage mit dem Pauperismus misbilligt. Die Kritik vom christlichen Standpunkt aus und die Darlegung der Aufgabe der Kirche enthielten zwar manche beherzigenswerthe Bemerkung, erschienen aber den Directoren im allgemeinen zu unbestimmt und also nicht zulänglich. Den ausgesetzten Ehrenpreis konnten sie daher dem Verfasser, auch bei Würdigung seines Bestrebens, nicht zuerkennen.

Die zweite Abhandlung, mit dem Sinnspruch:

„Die sociale Krankheit heilt kein System“ u. s. w.

zeichnet sich aus durch ein breites Erfassen des Gegenstandes und durch einen Reichtum wichtigen, historischen Details. Dem Verfasser hatte aber, wie er selbst gestand, die Zeit gefehlt, das Material zu sichten, zu ordnen und zu verarbeiten. Der historische Theil enthielt demnach sehr vieles, was nichts zur Sache thut und mit den heutigen Unruhen auch nicht in entfernter Verbindung steht. Die beiden anderen Theile der Abhandlung, wie verdienstlich auch in mancher Hinsicht, entsprechen ebenfalls den Anforderungen des Gegenstandes nicht. Den Directoren erschien die Disposition mangelhaft, die Ansicht oder Auffassung des Christentums nicht frei von Einseitigkeit, und die damit in Verbindung stehende Darstellung der Aufgabe der Kirche nicht dienlich für die Praxis. Zu ihrem Bedauern mußten sie daher den Beschluß fassen, dieser Schrift, auf welche sonst viel Arbeit verwendet war, den ausgesetzten Preis nicht zu verleihen.

Günstiger war das Urtheil über die dritte Abhandlung mit dem Motto:

„So ein Glied leidet“ u. s. w., 1 Kor. 12, 26.

Der Klarheit und Einfachheit des Verfassers geben die Directoren einstimmig ein ebenso großes Lob als der Richtung und dem Laufe seiner Beweisführung. Es fehlte jedoch hie und da ziemlich

viel an der Genauigkeit, Bestimmtheit und Vollständigkeit des ersten oder historischen Theiles. Auch schien ihnen der Verfasser in seinem Streben nach Gedrängtheit und Kürze zu weit gegangen zu sein. Den vollen Ehrenpreis konnten sie ihm deshalb nicht zuerkennen, stellen aber als zweiten Ehrenpreis zu seiner Verfügung die goldene Medaille der Gesellschaft von 250 fl. an Werth oder 250 fl. in baarem Gelde und erklären sich bereit, seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn er einwilligt in die Eröffnung des Namen und Wohnort enthaltenden Billets und den Mitdirector und Secretär davon benachrichtigt. In diesem Falle werden sie ihm ihre Bemerkungen über seine Arbeit mittheilen zur Benutzung vor der Veröffentlichung.

Die vierte Abhandlung mit den von Spinoza entlehnten Worten: „Die menschlichen Dinge haben wir nicht" u. s. w. konnte nach dem Urtheil der Directoren nicht als eine vollständige Antwort auf die gestellte Frage betrachtet werden. Ihr fehlte fast ganz die Nachweisung des Zusammenhanges zwischen den Bewegungen und Unruhen der jetzigen und der früheren Zeit. Außerdem fanden die Directoren manche Einzelheit, die vom Verfasser kaum erwähnt ist, einer ausführlicheren Entwickelung fähig und seine Kritik über die socialen Unruhen vom christlichen Standpunkt aus konnte sie nicht ganz befriedigen. Sahen sie sich daher außer Stande, ihm den Ehrenpreis zuzuerkennen, so fanden sie doch in seiner Arbeit so viel Vorzügliches und so vielfache Beweise von Sachkenntnis und tiefer Einsicht in die socialen Zustände, daß sie diese Schrift mit der obengenannten dritten Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufgenommen wünschen. Sie bieten daher dem Verfasser eine silberne Medaille und 150 fl. an und ersuchen ihn, die Eröffnung seines Billets zu gestatten. Auch ihm werden sie gern ihre Bemerkungen zur Beachtung beim Durchsehen seiner Arbeit mittheilen.

Zwei schon früher ausgeschriebene Preisfragen stellt die Gesellschaft von neuem auf, nämlich:

I. Eine Abhandlung über die anthropologischen und theologischen Gründe, worauf die Anerkennung des

Rechtes eines jeden Menschen auf Freiheit des Gewissens beruht, mit Nachweisung des Einflusses, welchen das Ergebnis dieser Untersuchung auf das Urtheil über die verschiedenen Formen und Auffassungen des Christentums haben muß.

II. Was lehrt die Geschichte der holländischen reformirten Kirche hinsichtlich der Herrschaft und des Rechtes des Confessionalismus in dieser Kirche?

Die Gesellschaft verlangt, daß bei dieser Untersuchung nicht nur auf die Aussprüche und Handlungen der Vorsteher und Aufseher der Kirche Acht gegeben werde, sondern auch auf den Geist der Gemeinde, wie derselbe in den Thaten und Schriften ihrer Mitglieder sich darstellt.

Zugleich werden folgende zwei neue Preisfragen gestellt:

III. Welchen Einfluß hat das Christentum auf den Zustand und das Schicksal der Frau gehabt? Und welches ist nach den christlichen Principien ihre Stellung und welcher ihr Geschäftskreis in der Gesellschaft heutigen Tages?

IV. Ist die altkatholische Bewegung dieser Tage für eine vorübergehende Erscheinung zu halten? Oder hat sie, in der Vergangenheit wurzelnd, ein eigenes Recht des Bestehens und eine Zukunft?

Die Antworten auf die drei ersten Fragen sind einzuliefern vor dem 15. December 1874, die auf die vierte oder letzte Frage vor dem 15. Juni 1875. Alles, was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die päpstliche Unfehlbarkeit, die christliche Mission, den philosophischen Pessimismus und die heutigen Systeme der Sittenlehre; vor dem 15. Juni 1874 auf die Frage über die neueren Theorieen hinsichtlich der Abstammung des Menschen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Ver-

fasser ganz in baarem Gelde empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden an Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder nach dem Urtheil der Directoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie nur der Sache nicht schadet, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **A. Kuenen**, Dr. th., Professor zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Einwilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers cedire.

Berichtigungen zum 1. Heft.

S. 196, Z. 4 v. o. am Ende lies: **Apologetik** statt Religion.
„ 197, „ 11 v. u. lies: **angewiesen** statt nachgewiesen.
„ 202, „ 12 v. o. lies: **je** statt ja.
„ 203, „ 7 u. 8 v. u. lies: **Apologetik.**
„ 204, „ 1 v. o. lies: **Hebung** statt Schwung.
„ 206, „ 17 v. u. lies: **Apologetik** statt Apologie.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

---

1 8 7 4.
Siebenundvierzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1874, drittes Heft.



Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.

Abhandlungen.

1.

Religionsgeschichtliche Studien zur Theorie des Opfers.

Von

Professor P. Kleinert zu Berlin.

Da die vergleichende Religionsgeschichte als Wissenschaft ein verhältnismäßig sehr junges Dasein hat, so herrscht mit gutem Recht auf diesem Gebiet gegenüber der synoptischen Betrachtungsweise die atomistische. Die Bausteine müssen erst gefördert, auf die aus ihrem Wesen folgende Verwendbarkeit geprüft und behauen werden, ehe die ordnende Kunst an ihr Werk gehen kann.

Doch wird in Bezug auf einzelne Fragen die synoptische Behandlung der Probleme schon jetzt nicht zu entbehren sein. Denn wenn die alten Religionen als solche in der Geschichte als historische Individualitäten, solidarisch zusammenhängend mit der jedesmaligen Volkspersönlichkeit, auftreten, wenn demgemäß, was jede unter ihnen als selbständiges Glied der Gattung charakterisirt, die Gottes- und Götterlehre, und namentlich das eigentümliche Pathos und Ethos jeder einzelnen immer nur aus ihr selbst und ihren Urkunden, und im Zusammenhang mit den geographischen Lebensbedingungen und historischen Entwickelungen des von ihr gestalteten und sie gestaltenden Volkes zu bestimmen sein wird, so ist die Religion, oder daß ich mich genauer ausdrücke, die praktische Re-

giosität älter als die Religionen, und ihre Grundformen, Opfer und Gebet, sind, wo überall von Religion geredet werden kann, etwas gemeinsames. Wol wirkt auch hier die Individualität der gestalteten Religion in gewisse Seiten des überkommenen Stoffes hinein, wie dies z. B. beim Opfer an der unterschiedlichen Symbolik der einzelnen Culte, an der Verschiedenheit der Opfer für über- und irdische Götter, für Götter und Heroen, an der Auswahl der Opfergegenstände für die verschiedenen Gottheiten wahrgenommen werden kann. Aber im Verhältnis zu der Gemeinsamkeit der constitutiven Momente und Ideen sind diese Dinge so secundären Gewichts, daß sie mehr zur Illustration der verschiedenen Gotteslehren u. s. w., als für die Lehre vom Opfer selbst eine entscheidende Bedeutung haben.

Diese Bemerkungen glaubte ich zur Rechtfertigung der Methode in den folgenden Untersuchungen voraufschicken zu sollen. Der innere Zusammenhang der einzelnen Untersuchungen (in welche ich den Stoff zerlegt habe, da es sich nicht um Darstellung eines Lehrganzen, sondern vornehmlich um Aufhellung einiger streitigen Punkte handelte), wird sich, wie ich hoffe, aus ihnen selbst und deutlich am Schlusse ergeben. Kaum einer Erklärung glaube ich darüber zu bedürfen, daß ich mich im wesentlichen an die Religionen der großen Culturvölker gehalten und von den andern nur gelegentlich Notiz genommen habe. Denn wenn es sich um das Große und Geistige, um die Idee in den menschlich gewordenen Dingen handelt, wird man den Blick immer dahin richten müssen, wo ungeheuere und doch zugleich gebildete Massen ihm entgegenstehen. Das roh und ungestalt Gebliebene, wie das Verkümmerte kann die Erkenntnis bestätigen, aber nicht geben.

I. Ob in Bezug auf den Unterschied zwischen unblutigen und blutigen Opfern ein Prioritätsverhältnis zu statuiren sei.

Man wird nicht leugnen können, daß die in der wissenschaftlichen Gegenwart vielvertretene Anschauung, wonach die unblutigen Opfer, die Getreide- und Fruchtgaben in der religiösen Entwicke-

lungsgeschichte der Völker gegenüber den blutigen, den Thier-Opfern eine ältere, dem Ursprünglichen näher liegende Vorstufe darstellen, auf den ersten Anblick den Eindruck der inneren Evidenz für sich hat. Indem unwillkürlich das blutige Opfer als das bedeutendere in's Gesicht fällt, empfiehlt sie sich dem wissenschaftlichen Bedürfen, jede Entwickelung als ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren zu begreifen, und das Niedere unverzüglich als das Ursprünglichere zu betrachten. Auch im classischen Altertum begegnet uns auf der Stufe, wo der Geist aus dem naiven in's reflectirende, aus dem beobachtenden in das wissenschaftlich systematisirende Erkennen und Darstellen eintritt, die bis dahin nicht erwähnte Ansicht, daß die unblutigen Opfer der älteste und ursprünglichste Ritus seien. So zuerst bei Plato (De legibus VI, p. 782): *Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώποις ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοὐναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτι οὐδὲ βοὸς ἐτολμῶμεν γεύεσθαι· θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖς ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι, καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα — — ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν.* Daran schließt sich Aristoteles, der Eth. Nic. VIII, 14 extr. dieselbe Anschauung, aber vorsichtiger, nur als Vermuthung und mit Anknüpfung an die alten Erstlingsdarbringungen ausspricht; und mit viel größerer Plerophorie der Behauptung Theophrast (bei Porphyr. de abstinentia II, 5 sq.). Von da aus wird diese Auffassung bei Philosophen und Theosophen Gemeingut, und wie sie Plutarch (Symposiacon, l. VIII, qu. 8 ed. Reiske, tom. VIII, p. 910) als eine für den Hellenismus wohlbekannte voraussetzt, so trägt er sie auch als eine für das römische Altertum festzuhaltende vor: die Opfer Numa's seien lediglich unblutige gewesen, *ἀναίμακτοι δι' ἀλφίτου καὶ σπονδῆς καὶ τῶν εὐτελεστάτων πεποιημέναι* (I, 259).

Bedenklich aber muß uns gegen diese Anschauung schon dies machen, daß keiner der älteren Historiker, und keiner derjenigen Dichter, die aus altbewußter Volkssitte heraus reden, etwas davon aufweist. Daß bei Homer die blutigen Opfer als die weitaus dominirenden erscheinen, ist eine bekannte Thatsache, der gegenüber

die vereinzelten Stellen, an denen, noch dazu bei Specialculten und dicht neben Thieropfern auch bloße *θαλύσια* oder *οὐλόχυται* ankommen (Il. IX, 534; Od. IV, 761) nicht hätten geltend gemacht werden sollen. Ueberall wo wir nicht geschichtlicher Speculation, sondern historischen Nachrichten begegnen, finden wir bei Griechen und Römern die blutigen Opfer in gleich altem Gebrauch mit den unblutigen; und den zahlreichen Notizen der Historiker, nach welchen blutige Opfer rigoroser Art in späterer Zeit durch mildere oder gar durch unblutige ersetzt worden sind, läßt sich kaum ein Fall mit Sicherheit entgegenstellen, wo der entgegengesetzte Gang der Substitution vorläge. Wo Pausanias des ehrwürdigen Alters der mit dem Namen des Cecrops verbundenen unblutigen Opfersitte gedenkt (VIII, 2 ed. Kuhn, p. 600), unterläßt er nicht sofort das ebenso alte Bestehen (*ἡλικίαν τὴν αὐτὴν*) der grausamsten Opferriten hinzuzufügen, welche mit dem Namen des Lycaon combinirt werden. Ebenso wenig kann ein historischer Zweifel darüber bestehen, daß in der ältesten Opfergesetzgebung der Römer, welche auf Numa zurückgeführt wurde, von einer ausschließlichen Darbringung unblutiger Opfer nicht die Rede war. Diese (die Schafe) sind es, schreibt der wohlunterrichtete Varro (De lingua latina quae supersunt ed. O. Müller V, 98, s. v. aries) quarum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquuntur. quas et Accius scribit et in libris pontificiis videmus; und Livius (I, 20) berichtet von Numa, daß er dem von ihm ernannten Pontifex Marcius sacra omnia exscripta exsignataque attribuit: quibus hostiis, quibus diebus ad quae templa sacra fierent etc. Vgl. auch Servius, Zur Aeneide II, 118; XII, 170.

Für die Auffassung der Inder gibt die merkwürdige Stelle in dem für das vedische Opferritual hochwichtigen zweiten Theil das Yagurveda, dem Çatapatha-Brahmana (I, 2. 3. 6) Zeugnis, in welcher es heißt, daß die Opferfähigkeit (medha) ursprünglich von den Göttern auf die Menschen gelegt, stufenweise auf Roß, Rind, Schaf, Ziege niedergestiegen, schließlich in die Erde hinabgegangen sei und sich in Reis und Gerste concentrirt habe, so daß der Opferkuchen, der diese Bestandtheile enthält, zugleich für die

einzelnen Glieder jener Stufenleiter repräsentativ eintrete, und somit ein vollendetes Opfer ausmache [1]). Es wäre zu weit gegriffen, in dieser Stufenleiter etwa das genaue Gegenbild eines historischen Processes finden zu wollen. Schon der Charakter der Urkunde, der wir dieses auf ein Enkomium des Kuchenopfers gemünzte Theologumenon verdanken, weist auf die entscheidende Mitwirkung hieratischer Speculation bei der Gestaltung desselben. Aber daß das Verhältnis von blutigen und unblutigen Opfern in den großen Grundzügen, wie es der Darstellung zu Grunde liegt, gar nicht hätte zum Ausdruck kommen können, wenn ein Bewußtsein von dem primären Charakter der letzteren vorhanden gewesen wäre, liegt auf der Hand. In den Vedahymnen finden sich bei unbestrittenem Vorherrschen des unblutigen Opfers, das aber hier auch animalische Spenden (Butter &c.) von sehr hervortretender Bedeutung mit einschließt [2]), doch auch blutige Opfer: Rik. I, 121, 7 (für Indra); ferner 117, 17; 31, 15; und in den vedischen Ritualbüchern ist sogar die Ausdehnung der Thieropfer (paçubandha) eine sehr beträchtliche [3]). In dem alten Somacult bildet die Darbringung von Thieropfern einen wesentlichen Bestandtheil der Frühlings-Somafeier agnishtoma, und zwar einen Theil, dessen Liturgie gerade sich in den altertümlichsten Formeln bewegt [4]). Çiva (Rudra) erscheint nicht erst in den Epen als nach Thieropfern verlangend (Mahabh. III, 83. 6054 sq. 11000 sq.), sondern auch bereits im vedischen Ritual, wie die von Weber (Indische Streifen I, 62) dafür gesammelten Stellen beweisen. — Für die chinesische Religion liefert der Schriftcharakter für den gewöhnlichsten Opfernamen, Tsi, den Beweis, daß im Bewußtsein der Nation zur Zeit der Schriftentstehung, welche alten Datums ist, der Begriff des Opfers überhaupt mit dem des blutigen schlechthin zusammenfiel. Denn er ist zusammengesetzt aus den Zeichen für Geist, Hand und

---

1) Vgl. eine Parallelstelle aus dem Aitareya-Brahmana bei M. Müller, Hist. of anc. Sanskrit Lit., p. 419 sq.

2) Vgl. Lassen, Indische Altertumskunde I, 790 f.

3) Vgl. A. Weber in den Indischen Studien X, 347.

4) Desgl. X, 367. 375. 376.

Fleisch: also die mit der Hand vollzogene Darreichung von Fleisch an den Geist [1]). Und analoge Illustrationen unseres Problems ergeben sich als nothwendige Schlußfolgerungen auch, wenn man bemerkt, wie Ulfilas (Mark. 7, 7. Luk. 2, 37) den einfachen Begriff des Gottesdienstes durch blotan, blotinassus wiedergibt. Auch im Nordischen ist blót das Opfer, und wer auf diesen Spuren weiter sucht, wird mehr finden.

Von eigentümlichem Interesse ist das Verhältnis der Avestareligion zu dem blutigen Opfer. Ihrem Princip nach kann sie dasselbe eigentlich nicht statuiren. Denn die durch den Tod bewirkte Darbringung eines lebenden Wesens der guten Schöpfung würde Ahuramazda, dem Lebensschöpfer und -Erhalter nicht wohlgefällig sein. Andererseits ist es zwar ihm auf's höchste wohlgefällig, daß die lebenden Wesen der bösen Schöpfung, die Krafçtra's, vertilgt werden, und je mehr, desto wohlgefälliger der Mazdayaçna, der es thut, aber diese Vertilgung kann nicht als Opfer angesehen werden, da es sich hierbei eben um Vernichtung des Daseinsunwerthen, nicht um Darbringung des Daseinswerthen handelt. Trotzdem finden sich, wennschon gegenüber der Ausdehnung der unblutigen Opfer verhältnismäßig spärlich, Fleischdarbringungen auch im Avesta. Auf die Opferkuchen (draona) ist bei der Darbringung etwas Fleisch zu legen (Vend. 18, 30; Yaçna 3, 2) und von jedem geschlachteten Thier ist die Zunge und das linke Auge dem Haoma zu heiligen (Yaçna 10, 34; 11, 16) [2]). Es wird sich für diese eigentümliche Erscheinung doch nur ein Erklärungsgrund denken lassen. Denn aus dem bloßen, der Avestaanschauung etwa einzugliedernden Princip, die Gottheit an der

---

[1]) Vgl. die chinesischen Texte zu J. H. Plath, Cultus der alten Chinesen (München 1864) Fig. 36.

[2]) Spätere substituiren das ganze Haupt, vgl. Spiegel, Avesta II, 72. Mir scheint diese Substitution auf einem Synkretismus zu beruhen. Daß das Hauptdarbringen z. B. bei den Babyloniern zum Cult gehörte, zeigt z. B. die Fig. 5 der ersten Bildertafel bei Münster, Rel. der Babylonier, Kopenh. 1827. Betreffs der Aegypter vgl. Herod. II, 39; betreffs der Inder Weber, Indische Streifen I, 56; der Germanen Grimm, Deutsche Mythologie, S. 41.

eigenen Mahlzeit theilnehmen zu lassen, ist sie nicht zu erklären. Denn wennschon der Hunger als eine von Ahriman verursachte Plage die Zulassung des Fleischgenusses für den Mazda-Anbeter motivirt, so hört darum die Tödtung doch nicht auf, etwas im Princip der guten Gottheit feindliches zu sein, an welchem derselben Theil zu geben ein aus dem Princip der Religion selbst kommender Antrieb nicht vorhanden sein konnte. In dieser Hinsicht genügte vollkommen der Ritus der Tödtung, wie ihn Herodot beschreibt I, 132: daß man das getödtete Thier auf zarten Kräutern eine Zeitlang still liegen ließ und Gebete darüber sprach [1]). Unter diesen schied die Lebenskraft aus dem Leichnam und blieb, indem für den Genuß nur das von ihr verlassene Fleisch zurückblieb, der guten Schöpfung unverloren. Aber zur Abgabe eines Fleischtheils an die gute Gottheit konnte man von hier aus nicht gelangen. Die Erklärung liegt wo anders. Die Avestareligion hat mit den Offenbarungsreligionen neben anderem auch dies gemeinsam, eine durch bestimmte religiöse Ideen mit bewußter geistiger Auswirkung geschehene Umgestaltung des vorliegenden Stoffs einer Naturreligion zu sein; wobei es unvermeidlich ist, daß der gestaltete Stoff hie und da gegenüber dem gestaltenden Princip eine Art von selbständiger Renitenz zur Geltung bringt. Ist die Darbringung des Fleisches aus dem Princip der avestanischen Religion nicht zu erklären, so kann sie nur der voravestanischen Form der arischen Naturreligion angehören, und die Zähigkeit mit der dieser Rest sich behauptet hat, weist auf die Wichtigkeit hin, welche in jenem ältesten Cultus die blutigen Opfer gehabt haben müssen.

Auch abgesehen von diesen geschichtlichen Instanzen läßt sich bei einem eingehenderen Durchdenken der Sache selbst die Vorordnung der unblutigen vor die blutigen Opfer hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit nicht halten. Wir finden beim Ueberblick der Opferhand-

[1]) Aus dem Vergleich mit der Parallelnachricht Strabo's im fünfzehnten Buche (ed. Almelov., p. 1065) ergibt sich, was auch so schon aus der Natur der Sache gefolgert werden müßte, daß die Darstellung bei Herodot der Berichtigung durch eine kleine Umstellung bedarf, insofern jenes Stillhinlegen nicht erst dem Kochen, sondern unmittelbar dem Schlachten folgend gedacht werden muß.

lungen der Völker, daß an den Opfergegenständen nur eine Schranke durchgängig haftet: das Merkmal des Eigentums. Wenn bei continuirlicher Entwickelung des Cultus kaum ein Gegenstand des Eigentums von der Opferung ausgeschlossen bleibt — wie beispielsweise die Goldopfer der Inder, die Manufacturopfer der Chinesen [1]) dies bezeugen —, so haben die meisten Rituale die für alles Religionswesen charakteristische Vorliebe für den Zusammenhang mit dem Altertum und zugleich damit ein Zeugnis für ihr eigenes Alter dadurch bewahrt, daß sie sich auf die einfachsten und primitivsten Arten des Eigentums, Feldfrüchte und Hausthiere, beschränken. Bei einzelnen Völkern erscheint allerdings diese letztere Restriction auf den Begriff des Eigentums κατ᾽ ἐξοχήν dadurch entschränkt, daß sie neben den Hausthieren auch Wild zulassen. Doch daß diese Entschränkung ohne principielle Bedeutung ist, zeigt sich darin, daß sie entweder zu Gunsten von Berufen geschieht, welche auf diese Thiernahrung angewiesen sind — wie das chinesische Ritual dem Jäger in den Gebirgen Hirsche und Eber, den Strandbewohnern Fische und Schildkröten zu opfern gestattet, Li-ki c. 9; oder zu Gunsten einzelner Gottheiten, welche als Gebern dieser Thiere der Dank für das, was durch ihre Gabe Eigentum geworden ist, abgestattet werden soll. So die Fischopfer für den Poseidon, Athenäus VII, 50. 51. 56; das Jagdopfer für die Artemis Laphria zu Patrae, welches Pausanias VII, 18 (ed. Kuhn, p. 570) ausführlich beschreibt, u. A. Und das Alte Testament, welches wie überall so auch hier die religiöse Idee am reinsten herausarbeitet [2]), schließt dieses nicht durch Arbeit und Pflege mit den Menschen solidarisch verbundene Eigentum von der Opferfähigkeit schlechthin aus. Es ergibt sich somit für die Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit des Opfers in Bezug auf den animalischen oder vegetabilischen, blutigen oder unblutigen Charakter des Geopferten keine andere Norm, als die Frage nach der ursprünglichen Art des Eigentums. Und daß von hier aus nicht die geringste Nöthigung vorliegt, den Viehbesitz für jüngeren Datums zu

---

1) Plath, Cultus der alten Chinesen, S. 31. 34.

2) Vgl. auch 2 Sam. 24, 24.

halten als den Ackerbau, das blutige Opfer somit für jünger als das unblutige, liegt auf der Hand. Die geschichtlichen Daten und namentlich gewisse innerhalb der arischen Völkergruppen neuerdings aus der Sprachbeobachtung gefolgerte Charakteristica der ältesten Zeit könnten eher auf das Gegentheil hinweisen. Im ganzen und sicheren aber wird man die religionsgeschichtliche Idee von Gen. 4, 2 ff., wonach beide Berufe, Viehzucht und Ackerbau, und mit beiden die entsprechenden Opferarten als ein Ueberkommnis aus der vorhistorischen Urzeit anzusehen sind, für den adäquaten Ausdruck des Verhältnisses zu erachten haben. —

Auf griechisch-römischen Boden wird sich allerdings über dieses historisch erreichbare Resultat mittelst ausreichend zu begründender Hypothese noch ein weiterer Schritt hinaus zu genauerer Bestimmung thun lassen. Zwar werden die Notizen aus dem Altertum über die angebliche Priorität der unblutigen Opfer, von denen wir unseren Ausgangspunkt nahmen, nach dem Gesagten zunächst als ein Philosophumenon betrachtet werden müssen, dessen Ursprung bei den Alten allerdings nicht so sehr aus dem Bedürfnis einer religionsgeschichtlichen Entwickelung vom Niedern zum Höheren hervorgegangen ist, als aus dem Gegensatz gegen die Blutvergießung beim Opfer, welche man der lichten Sitte des höchsten Altertumes ferngehalten wissen wollte. Bei Plato a. a. O. ist dies ganz offenbar, sowol aus den für die Sache gebrauchten Ausdrücken selbst (οὐχ ὅσιον τοὺς βωμοὺς αἵματι μιαίνειν), als auch aus dem ganzen Zusammenhang der angeführten Stelle, in welchem deutlich eine philosophische Reproduction der Sage vom goldenen Zeitalter hindurchblickt. Daß dem Dichter, der einer übersättigten Zeit angehört, diese ästhetische Geschichtsintuition sehr wohlgefällt und er deshalb von einem ante redet, in welchem Deos homini quod conciliare valeret far erat et puri lucida mica salis (Ovid. fast. I, 337), wird nicht Wunder nehmen, kann aber offenbar nicht als historisches Zeugnis angesprochen werden. Etwas anderes ist das Verhältnis, wenn Aristoteles seine Vermuthung über die Ursprünglichkeit der Fruchtopfer an die Erstlinge anlehnt. Eine Combination, die insofern dem Historiker viel ansprechender erscheinen muß, als sie offenbar nicht der speculirenden Phantasie, sondern

dem nüchternen Verstande entsprungen ist. Aber auch sie kann vor den oben angeführten Instanzen nicht bestehen — denn es ist nicht abzusehen, warum die Erstlinge des Feldes eher hätten dargebracht werden sollen, als die von der Herde, und im Begriff der Erstlinge an sich liegt schon eine Potenzirung des Opferbegriffs, die denselben in größerer Einfachheit voraussetzt. Der Gedanke, Gott zu geben, muß dem Begriffe nach eher dagewesen sein, als der Gedanke, Gott das Erste zu geben. Merkwürdig ist übrigens hierbei die Wahlverwandtschaft, nach welcher wie Plutarch zum Plato, so Plinius sich zum Aristoteles stellt. Ohne geradezu die blutigen Opfer von den ältesten Riten auszuschließen, hält er seinerseits es doch für wichtig, in besonderer Weise hervorzuheben, daß Numa Deos fruge colere et mola salsa supplicare gelehrt habe (XVIII, 2). Eben nur um diese Hervorhebung handelt es sich ihm, und hier so wenig wie an einigen anderen Stellen, die von Rauch- und Fruchtopfern handeln [1]) ist es auf eine historische Ausschließung der blutigen Opfer abgesehen, sondern wie der Augenschein lehrt, auf Wechsel in den Beigaben derselben, oder auf die Hervorhebung der früher größeren Gebräuchlichkeit der Fruchtopfer.

Wol aber weist die Art, Häufigkeit und theilweise Bestimmtheit dieser Notizen darauf hin, daß das Philosophumenon doch nicht ganz ohne eine historische Anlehnung gewesen sein kann. Auffallend ist, daß sowol in der griechischen wie in der lateinischen Gestalt die Anschauung sich mit Namen verknüpft, also als Sage gibt. Bemerken wir, daß bei den Griechen an den angeführten Stellen Triptolemos (Plato) und Cecrops (Pausanias) als Urheber der unblutigen Opfer erscheinen, von denen der letztere zugleich nach Pausanias a. a. O. auch übrigens als Urheber einer großen reli-

[1]) Plinius hist. nat. XIII, 1 (W. Franzius, tom. IV, p. 650): Iliacis temporibus (unguenta) non erant, nec thure supplicabatur, cedri tantum et citri etc. XXX, 7: Maxime autem in sacris intelligitur ejus autoritas, quando nulla conficiuntur sine mola salsa. XII, 18 (ibid. tom. IV, p. 605): nec minus propitii erant (Dii) mola salsa supplicantibus, immo vero placatiores.



giösen Reform erscheint — er war es, der den Zeus als ὕπατος zu verehren lehrte —; daß gleicherweise bei den Römern neben Numa namentlich Pythagoras als der vornehmste Verfechter des unblutigen Opferrituals angesehen wird (Plutarch ed. Reiske I, p. 259; vgl. Diogenes Laert. VIII, 13. 20. 22 und Zonaras VII, 5), und zwar in dem Grade, daß Plutarch ohne jegliche Sorge um den Anachronismus die angeblich hieher gehörenden Bestimmungen der numanischen Gesetze einfach auf pythagoräischen Einfluß zurückführt, so kann man kaum umhin, als den gemeinsamen historischen Grund dieser Angaben das Bewußtsein einer an der Schwelle der historischen Zeit liegenden Reaction gegen die blutige Opfersitte der Vorzeit anzunehmen, mit der so zu sagen die Geschichte der Religionsgesittung bei beiden Völkern ihren Anfang genommen hat. So daß, was bei Plato als Erinnerung eines absolut Ersten erscheint und als solche misbräuchlich weitergegeben worden ist, als Erinnerung eines relativ Ersten nicht ohne alle Berechtigung ist, und beide Anschauungen, die geschichtliche und die philosophische, ihre höhere Einheit darin haben, daß man auf hellenisch-römischem Boden drei Zeitalter der Opfergeschichte unterscheiden muß: das vorgeschichtliche, in welchem das blutige und unblutige Opfer neben einander gehen, jenes aber in unbestrittenem Vorrang ist; das urgeschichtliche, in welchem unter Einwirkung eines religiösen Anstoßes das unblutige auf Kosten des andern in den Vordergrund tritt, und das geschichtliche, in welchen das verdrängte Thieropfer wieder in die verlorene Position eindringt. Eine Anschauung, für deren zweiten Theil aus unseren oben gegebenen Ausführungen auf griechischem Boden eine Bestätigung bzw. genauere Bestimmung durch den Umstand erwächst, daß gerade Plato seine Notiz an den Namen des Triptolemos knüpft. Denn Triptolemos ist der Genius, in dem der griechische Geist sich die Genesis des Ackerbaues gegenständlich gemacht hat [1]). So daß also, auf seinen historischen Inhalt reducirt, das Zeugnis des Plato dies aussagen würde, daß mit der Zeit, wo die Hellenen seßhaft geworden sich dem Ackerbau zuwendeten (also an der Schwelle desjenigen religionsgeschichtlichen

1) Vgl. Welcker, Griechische Götterlehre II, 471 ff.

Zeitalters, welches wir vorhin das urgeschichtliche nannten), eine stark ausgeprägte Cultusreform unter ihnen aufkam, die das Eigentumsopfer von den Erträgen des Feldes als die rechte Spende für die Götter angesehen wissen wollte.

Die Nothwendigkeit aber der Annahme einer solchen auf Verdrängung der blutigen Opfer gerichteten Reaction in den geschichtlichen Anfängen der Westarier zugegeben, so ist die tiefgreifende Analogie zwischen dieser an die Namen Cecrops, Triptolemos, Numa, Pythagoras geknüpften Reform und dem Eingreifen Zarathustra's in die ostarische Urreligion für den ernster Vergleichenden sofort in die Augen springend. Eine Vergleichung, die hier des Weiteren auszuführen nicht der Ort ist, auch beträchtlicher noch nicht vorhandener Vorarbeiten über das innere Verhältnis der Avestareligion zu ihrer religionsgeschichtlichen Voraussetzung und Vorstufe bedürfen würde; die aber, wie sie bei weiterem Umsehen eine Menge der fruchtbarsten Gesichtspunkte und auffallendsten Bestätigungen findet, so auch dem Altertum keineswegs fremd oder entgegen ist. Denn wenn Windischmann [1]) den evidenten Nachweis geführt hat, daß die älteren Schriftsteller, welche sich des Namens *Ζαράτης*, *Ζαράδης*, *Ζάραδος* bedienen, mit diesem Namen einen Assyrer bezeichnen, welcher ihnen für den Lehrer des Pythagoras galt, so ist seine darüber hinausgehende Meinung, daß sie (im Unterschied von den späteren) diesen Zarates, Lehrer des Pythagoras, von dem berühmten Zoroaster mit deutlichem geschichtlichen Bewußtsein unterschieden haben, sicher nicht haltbar [2]). Pythagoras, als Philosoph eine geschichtliche Person, ist in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung ebenso der Sage verfallen, wie Buddha und Zarathustra selbst, und das Lehrerverhältnis zwischen dem letzteren und ihm ist lediglich der Ausdruck für die instinctive Erkenntnis, daß es auf westarischem Boden etwas der großen bactrischen Reformation entsprechendes seiner Zeit gegeben hat.

Gehen wir, absehend von diesen anschließend entwickelten Hypo-

1) Zoroastrische Studien, S. 264. 44.

2) Ich hoffe auf diesen Punkt, der über die Grenzen dieser Abhandlung hinausliegt, an einem anderen Orte ausführlicher zurückzukommen.

thesen auf das Hauptresultat dieser ersten Untersuchung zurück, so kann es in der geschichtlich begründeten Anschauung von dem Alter der blutigen Opfer nichts ändern, wenn hie oder da durch Reisende von einzelnen, geschichtlich bedeutungslosen Völkerschaften berichtet wäre, bei denen von blutigen Opfern keine Rede sei. Denn dem großen Consens der entwickelten Opferculte gegenüber wird man sagen müssen, daß dieses Phänomen, auch wenn unzweifelhaft beglaubigt, und auch wo es nicht, wie der Fetischismus, lediglich eine Seite der geistigen Gesamtverkrüppelung einer Horde ist, doch sehr verschiedener Erklärungen fähig ist. Abgesehen davon, daß es für die Opfertheorie absolut nichts zu bedeuten hätte bei solchen Stämmen, welche selbst kein Vieheigentum zur Nahrung haben, so zeigte die Avestareligion ganz evident, und mit verhüllterer Deutlichkeit auch andere, daß eine religiöse Tendenz auf Einschränkung der blutigen Opfer etwas in der Geschichte des Heidentums keineswegs unerhörtes war, und daß es sehr wohl möglich ist, daß dieselbe hie oder da auf gänzliche Abschaffung derselben hingetrieben haben kann. Andererseits ist in einer Reihe von Religionen der Ersatz des blutigen Opfers durch Fruchtspenden seitens der Unbemittelten ausdrücklich vorgesehen, und die Stelle Lev. 5, 11 ist nicht ohne zahlreiche Parallelen in der profanen Religionsgeschichte [1]. Daraus erhellt, daß bei thatsächlicher Verarmung eines Volks, oder auch schon bei Verarmung des Sinnes der religiösen Opferwilligkeit das schließliche Verschwinden des Thieropfers sehr begreiflich ist. Allen vor Augen beweist das jüdische Volk, wie sehr Zeit und Ort auch in sehr wichtige Gestaltungen des nativen Cultus umändernd eingreifen können, und wie mißlich es daher ist, aus Augenblicksbildern irgend einer Gegenwart große Grundzüge sei es leugnen, sei es construiren zu wollen, zu deren Lesung immer der Ueberblick von Zeiten und Massen erforderlich ist.

---

[1] Ein merkwürdiges vice versa, wo die Substitution des Unblutigen für das Blutige den höheren Classen vorbehalten ist, findet sich im sogenannten Blutkapitel des Kalica Purana; vgl. Germann bei B. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter (Madras 1867), S. 172.

II. Ob die Menschenopfer der Alten auf der Idee der Sühne beruhen.

In dem Bestreben, die Idee der Sühne als die ursprüngliche, constitutive und allgemeine Opferidee aufzuweisen, hat Lasaulx (Classische Studien, Regensb. 1854, S. 233 ff.) die Last des Beweises zu leicht genommen. Der Nachweis, der allein ausreichend von ihm geführt erscheint, ist der für die Allgemeinheit der Menschenopfer im gentilen Gottesdienst. Und wie dieses Probandum auch vorher schon nicht ernstlich bestritten war, so ist es auch durch die seit Lasaulx hinzugekommenen ansehnlichen Bereicherungen namentlich der altarischen Religionsgeschichte lediglich bestätigt worden. Nur angedeutet dagegen und fast stillschweigend vorausgesetzt sind die für die Vollständigkeit der Argumentation unerläßlichen weiteren Prämissen, sowol daß das Menschenopfer durchgängig auf der Idee der Sühne beruhe, als auch daß alle Thieropfer Ersatzmittel für ursprüngliche Menschenopfer seien. Wie denn auch das vorhin unter I behandelte Problem, das doch, zu Gunsten der Priorität der unblutigen Opfer entschieden, der Lasaulx'schen Theorie von vornherein die Stützen entziehen würde, nur ganz obiter angedeutet ist. Wenn aber das Resultat, das wir bei unbefangener Betrachtung desselben genommen, der Lasaulx'schen Theorie eher günstig als abgünstig ist, so wird man ein Gleiches kaum bei genauerer Prüfung von den anderen beiden eben bezeichneten Prämissen derselben sagen können.

Es ist allerdings richtig, daß in vielen Menschenopfern des Altertums die Bedeutung der Sühne entschieden vorliegt. Mit anderen Worten, daß dem Tode die Bedeutung gegeben wird, Sünde und Schuld zu annulliren, entweder so, daß directe Substitution vorliegt, und ein mit der Schuld gar nicht oder nur partiell Behafteter für die Schuld eines Anderen, bzw. eines Gemeinwesens eintritt, oder so daß mit verhüllterer Substitution dem Blute oder dem Verhauchen des Opfers eine mystische Kraft zugeschrieben wird, Sünde von dem Opfernden hinwegzunehmen, wo dann der Opferritus in den der Lustration hinüberspielt. Auf der Höhe der heidnisch-religiösen Cultur, wo sie sich der in ihr liegenden Ideen bewußt wird, beweisen dies directe Aussprüche, die

den Gedanken des *ἀντίψυχον* mit verhältnismäßig großer Klarheit und Reinheit zum Ausdruck bringen. Aus vielen sei erinnert an die berühmten Stellen: Sophocles Oedip. c. 498: *ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι κἀντὶ μυρίων μίαν ψυχὴν τάδ᾽ ἐκτίνουσαν, ἢν εὔνους παρῇ.* Virgil Aen. V, 815: unum pro multis dabitur caput. Vgl. auch Ovid. fast. VI, 161: Cor pro corde, precor, pro fibris accipe fibras, hanc animam vobis pro meliore damus. Dasselbe bekunden in vielen einzelnen Fällen, wo von Menschenopfern berichtet wird, hinzugefügte Formeln, wie *ἕνεκα τοῦ καταρθῆναι τοῦ μιάσματος* bei den *φαρμάκοις* in Athen Schol. zu Aristoph. Equ. 36; *ἱλασμοὶ καὶ καθαρμοὶ* Diog. L. I. 110; *καθαρσίῳ χρώμενοι* Strabo XI, 8 ed. Almelov. II, 768; *ἀποτροπῆς χάριν* Strabo X, ibid. p. 694; *δοῦναι ἐπὶ σωτηρίᾳ κοινῇ* Paus. I, 5. Auch das Menschenopfer von Alos geht in letzter Instanz auf einen *καθαρμός* zurück Herod. VII, 197. In anderen Fällen weist die Symbolik des Ritus unzweifelhaft darauf hin. Wenn bei den Albaniern nach dem genauen Bericht Strabo's (XI, 768) sämtliche Familienhäupter den zum Opfer Getödteten mit ihren Füßen betreten (*ἐπιβαίνουσιν ἅπαντες*), so kann ebenso wenig ein Zweifel über die Bedeutung des Ritus sein, dem Stamme die durch die Tödtung vermittelte Sühnung zu communiciren, wie bei der indischen Ceremonie des açvamedha [1]), bei welcher ein verkümmerter Mensch, der aus dem brahmanischen Geschlecht Atri stammen mußte und für den seinen Verwandten ein Kaufpreis von tausend Kühen zu zahlen war, in's Wasser geführt, auf seinen Kopf die Opferspende des heiligen Pferdebluts gegossen und er dann unters Wasser gedrückt wurde, bis er ertrank; in das durch seinen Tod geheiligte Wasser stiegen dann die Sünder und wurden durch das darin genommene Bad rein (Çatap. Brahm. 13, 6, 5 und dazu Katyayana 20, 8, 12—19). Bei einer Reihe anderer Berichte erhellt die sühnende Bedeutung der Handlung unmittelbar aus der Verknüpfung der Thatsachen. Interessant sind auf diesem Punkte namentlich die verschiedenen Erzählungen des Pausanias über Menschenopfer der ältesten Zeit, welche zwar einer-

---

1) Vgl. darüber Weber, Indische Streifen I, 63.

seits meist aus dem Rahmen des eigentlichen Opferbegriffs heraus- treten, insofern zu diesem das Statutarische als Merkmal gehört, jene aber meist auf Orakelsprüche ad hoc zurückgehen; andererseits ebenso deutlich meist zu der Species der „hieratischen Sagen" ge- hören [1]) — aber eben darum doch eine ziemlich klare Anschauung über die in den Priesterkreisen geläufige Anschauung geben. Für den gekränkten Heros, der sich selbst für die angethane Unbill des erschlagenen Gefährten nicht rächt, tritt die Gottheit ein, und die Landplage, welche über die Temessenser hereinbricht, muß, damit ein ἱλάσκεσθαι zustande komme, durch das jährlich zu wieder- holende Opfer der schönsten Jungfrau abgekauft werden (Paus. VI, 6 ed. Kuhn 467). Wegen einer Landplage consultiren die Bewohner von Patros das Orakel zu Delphi; dasselbe legt die Schuld (ἤλεγχεν) auf die Priesterin Komätho und ihren Ge- liebten Melanippos; und wenn nun der Orakelspruch dahin geht, daß ein Jüngling und eine Jungfrau zur Sühne des Frevels dar- zubringen seien, so liegt die Idee der Substitution auf der Hand (Paus. VII, 19, p. 581; vgl. ferner Paus. VII, 21; IV, 9; I, 5; IX, 8. 26. 33). — Das Opfer der Amestris, der Gemalin des Xerxes anlangend, von dem Herodot VII, 114 berichtet, sie habe, als sie alt geworden, 14 Kinder vornehmer Eltern [2]) ὑπὲρ ἑωυτῆς dem unterirdischen Gott dargebracht, — so kann man zweifelhaft sein, ob es mit Rapp [3]) hierherzuziehen sei. Denn wie es aus der persischen Religion überall nicht erklärt werden kann, der Menschenopfer absolut fremd sind (was auch Rapp a. a. O. unter treffender Widerlegung einiger scheinbar entgegenstehenden Notizen aus den alten Schriftstellern richtig erkennt [4]), und die um

1) Vgl. über diesen Begriff die für die ganze Religionsgeschichte sehr wich- tige, lichtvolle Auseinandersetzung von Welcker, Griechische Götterlehre I, 88 ff.

2) Nach Plutarch de superstit. (ed. Reiske VI, 655) „12 lebende Menschen". Er scheint also einer eigentümlichen Quelle zu folgen, und der Vorgang ein vielbezeugter gewesen zu sein.

3) Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft 1866, S. 86.

4) Daß in der von Rapp nicht berücksichtigten Stelle Her. VII, 180 Lajanlz dem ἔσφαξαν ohne allen zureichenden Grund die Bedeutung des Opferns gegeben, bedarf nur der Bemerkung.

diese Zeit ihre Blüte hatte, so scheint es mehr auf einem düstern, vielleicht fremdher eingeschleppten Vulgäraberglauben zu beruhen, der ein Verjüngungsmittel darin erblickte. Auch das nordische Altertum kennt diese Art Zauber des „Opfers zur Lebensverlängerung" blóta til langlifer. (Vgl. Island. Landnámabór, P. III, c. 4, p. 194; auch Olaus Wormius p. 18: rex Sueciae Anne novem filios Othiňo mactavit, ut aetatis obtineret prorogationem.) Die Gewissensangst der Amestris wenigstens ist erst von Rapp in den Herodot hineingetragen. Dagegen liegt unzweifelhaft diese Gewissensangst und mit ihr die Absicht, durch Sühne göttliche Strafe abzuwenden, in dem Opfer des Nero vor, der, durch einen Kometen in Furcht gesetzt, mehrere der ersten Männer des Staates für sich opfern ließ. Sueton. v. Neronis, c. 36.

In entfernterer Weise gehören hierher auch die freiwilligen Aufopferungen, deren Lasaulx S. 242 ff. eine ziemliche Anzahl aus dem classischen Altertum aufzählt. (Freilich auch diese nicht selten mit mehr Sinnreichtum als Genauigkeit. Wie denn sofort bei dem Beispiel Paus. IV, 9, aus dem er mit großem Nachdruck folgert, daß auch bei auferlegten Opfern das Altertum die Anforderung der Freiwilligkeit zu sterben gestellt habe, der Einblick in den Autor lehrt, daß das ἑκουσίως desselben von Lasaulx schief gefaßt ist. Denn nicht soll die Jungfrau sich freiwillig darbieten — sie wird gar nicht gefragt, sondern, der der über sie Macht hat, soll sie freiwillig geben; und nicht weil das Opfer wider den Willen der Jungfrau geschehen, wird es von dem Seher für ungültig erklärt, sondern weil der Vater sie im eigenen Zorn getödtet, nicht aber den Göttern in der vom Orakel bezeichneten feierlichen Weise geopfert habe.) Wiewol man wird sagen müssen, daß eben nur die Gemeinschaft der Substitutionsidee beides, die Selbstaufopferung und das Sühnopfer, zusammenhält; daß aber die Fülle der Idee, wie sie in der Selbstaufopferung vorliegt, die Schranken des vorchristlichen Opferbegriffs schlechthin hinter sich läßt: ein ethischer Inhalt, dem keine der liturgischen Formen und Anschauungen des Heidentums gewachsen ist. Man wird das sofort inne, wenn man im Lesen des Plutarch sich den Eindruck gegenständlich macht, den

die Zusammenwerfung einiger Menschenopfer mit der That des Leonidas hervorbringt (Pelopidas 21 ed. Reiske II, 366). Interessant aber ist zu bemerken, wie in dieser Form die Idee der Substitution von Mensch für Mensch sogar in dem chinesischen Religionsbewußtsein zum Vorschein kommt, dem sonst die Sühnopfer-Idee fremd ist — nicht weil die confucische Religion dem Blutopfer abgeneigt wäre, wie die persische, sondern weil ihr, ihrem durchaus rationalistischen Charakter gemäß, der Begriff der Sünde als einer Verschuldung vor Gott gänzlich fehlt [1]). Aber als nach dem Niederwerfen der zweiten Dynastie — so erzählt der Schu-king, kin-tung 4, 6 — Wuwang, der Gründer der dritten, gefährlich erkrankte, erbot sich sein frommer Bruder Tscheu-kung in feierlicher Anrede an die Ahnengötter, für ihn den Tod zu übernehmen, und der König genas.

Es wäre nach dem Vorausgeführten unthunlich, das starke Hervortreten der Sühnidee in vielen Menschenopfern des Altertums leugnen zu wollen, aber das häufige Vorhandensein beweist noch nicht für die Allgemeinheit, welche erforderlich wäre um die Idee für constitutiv anzusehen. Wenn nach der Erzählung des Procopius (De bello Gothico II ed. Hoeschel, p. 247) die nach Italien eindringenden Franken, *χριστιανοὶ μὲν γεγονότες, τὰ δὲ πολλὰ τῆς παλαιᾶς δόξης φυλασσόμενοι*, beim Uebertritt auf das Gebiet der Gothen die Kinder derselben ergriffen und in den Fluß warfen, so hat Procopius selbst, indem er den Ausdruck *ἀκροθίνια τοῦ πολέμου* für diese wilde Spende gebraucht, sicher den richtigen Gesichtspunkt für die liturgische Beurtheilung derselben angegeben: es handelt sich um eine Erstlingsgabe; nicht um Sühne, sondern um die Weihe des Anbruchs der zu erwartenden Metzeleien für die geneigt zu stimmende Gottheit. Und in diesem Sinne muß offenbar eine ganze Reihe von Menschenopfern des Altertums gedeutet werden: die Opfer der Kriegsgefangenen und Fremdlinge. Bei den Scythen waren jene nach Herod. IV, 62 stehende Sitte; bei den Arabern bestand das regelmäßige Opfer für den Mirrîch,

1) Erskine, The religious condition of the Chinese (Lond. 1859), p. 174.

den Kriegsplaneten (Mars) in einem gefangenen Kriegsmanne [1]); den flüchtigen Oiobazos opferten die apsinthischen Thraker ihrem Landesgott Pleistoros Herod. IX, 119; dem ithomischen Zeus opferte der messenische Feldherr Aristodemus 300 gefangene Lacedämonier samt ihrem König Theopompos Clem. Alex. coh. III, 36. 19. Und so ließen sich mit leichter Mühe eine große Anzahl weiterer Beispiele häufen [2]), bei denen von Sühne nicht die Rede ist, sondern lediglich von einer Gabe, die mit anderen Beuteabgaben unter denselben Gesichtspunkt fällt. Womit sich sehr wohl vereint, daß in vielen dieser Fälle das Opfer zugleich Ausdruck der Bitte ist, die Götter der vorliegenden kriegerischen Unternehmung geneigt zu machen; wie wenn z. B. Plutarch unter Berufung auf Phanias vom Themistokles berichtet, daß er die gefangenen Söhne des Artayktos (wie ohne Zweifel mit Bodl. 3 anstatt der recepta Autarctos zu lesen sein wird) vor der Schlacht bei Salamis dem Dionysius Omestes zu opfern (*καθιερῶσαι προςευξάμενον*) inspirirt worden sei (Them. 14 ed. R. I, 466). Es ist eine einfache Bittspende um Glück, welche in dieser Darbringung des ersten Gefangenen liegt; aber von Sühne nichts angezeigt. Die Sühne hat zu ihrer Voraussetzung ein solidarisches Band innerer Lebensgemeinschaft zwischen Opfernden und Geopferten (vgl. die oben angeführten Fälle), welches in diesen Darbringungen von Fremdlingen und Gefangenen ganz fehlt. Analog dazu weiß auch das Alte Testament von dem bei dem Sühnopfer unabkömmlichen Ritus der Handauflegung zwar bei dem dem Volk angehörigen Missethäter, der zum Tode verurtheilt wird Lev. 24, 14, und dessen Strafe also unter den Begriff der Sühne fällt [3]), nicht aber bei dem חֵרֶם oder Bannopfer auszurottender Bewohnerschaften.

---

[1]) Vgl. Gesenius, Commentar z. Jesajas II, 345.

[2]) Vgl. z. B. für die Sitte der Römer die Beispielsammlung bei J. Bryant, Von den Menschenopfern der Alten, deutsch von J. D. Michaelis (Gött. 1774), S. 10 f.

[3]) Auch bei den alten Germanen geht die Todesstrafe in vielen Fällen gänzlich in den Begriff der Opfersühne über und umgekehrt. Vgl. die sorgfältige Ausführung von Wachter bei Ersch und Gruber III, 4, 93. — Vgl. auch Num. 25, 13. Prov. 21, 18.

Auf das argumentum e silentio, das Nägelsbach [1]) betreffs vieler der aus dem classischen Altertum berichteten Menschenopfer andeutet — daß gar nichts von Sühne in den Berichten angezeigt sei — will ich nicht näher eingehen. Denn immerhin wird man sagen können, daß an den von Nägelsbach angeführten Pausaniasstellen, zu denen man als gleichartige auch Herod. II, 119; Eurip. Iph. T. 250 u. A. hinzufügen kann, der Fall dieser ist, daß es einen durch augenblickliches Unglück hindurchgefühlten Unwillen der Gottheit zu beschwichtigen gilt, über dessen Ursprung nicht weiter geredet wird, so daß im Zusammenhang der gesamten Gottheitsvorstellungen das Motiv als eine unerkannte ὕβρις würde gefaßt werden können. Wie etwas Aehnliches auch in der bei vielen arischen Völkern wiederkehrenden Sitte liegt, in den Grund gewisser Bauten einen Menschen hineinzumauern [2]). Denn der Sinn dieser Cerimonie, die allerdings auf dem Uebergange von religiöser Vorstellung zum Volksaberglauben liegt, kann doch nur dieser sein, sei es, daß die mit dem Bau zusammenhängenden Versehen vor der Gottheit entschuldigt werden sollen, sei es, daß es wünschenswerth erscheint bei fernerem Gedeihen des Hauses der zum Neide geneigten Gottheit allezeit den frommen Sinn des Gründers gegenwärtig zu halten. Immerhin wird nicht in allen diesen Fällen gradezu behauptet werden können, daß von Sühne gar nichts darin zu sehen sei.

Dagegen wird eine wichtigere positive Instanz allgemeiner Natur darin gefunden werden müssen, daß nicht selten die coordinative Verbindung von Menschenopfern mit Darbringungen anderer Hostien erscheint, z. B. im altindischen Ritual [3]). Wäre die Sühne die specifische Idee des Menschenopfers als der ethisch qualificirbaren Hostie, und könnte das Thieropfer nur als Surrogat in dieselbe

---

[1]) Nachhomerische Theologie, S. 197.

[2]) Vgl. Coteleri monumm. eccles. Graecae I, 202; Grimm, Deutsche Mythologie 40. 1095; Porphyrius de abstin. II, 56; Weber, Indische Streifen I, 57; auch die Notizen des Joh. Malalas in der Chronographie 192, 6; 251, 21; 235, 1; 275, 19.

[3]) Vgl. z. B. den Ritus des agnicayanam bei Weber, Indische Streifen I, 55.

Bedeutung eintreten, so wäre damit zwischen beiden Opfergattungen ein Verhältnis gegenseitiger Ausschließung gesetzt, so daß nur immer eine von ihnen jedesmal im Ritual erscheinen könnte: entweder das Original oder das Surrogat. In jenen Combinationen aber erscheint der Mensch nicht als die specifisch sühnende Hostie, sondern deutlich als primus inter pares, als die vornehmste unter den animalischen Gaben.

Und dies ist meines Erachtens auch der einzige Standpunkt, von dem aus das auf diesem Gebiet merkwürdigste Phänomen der alten Religionsgeschichte, der punische (canaanitisch-phönicisch-karthagische) Menschenopfercultus richtig beurtheilt werden wird. Gewiß hat Münter[1]) Recht, die künstlich-symbolische Deutung — das Menschenopfer stelle dar, wie die Sonne sich selbst verbrenne und ihr Sonnenjahr stets beginne und vollende, und gleich wie die Sage vom Phönix das Sinnbild des großen aus 1461 gewöhnlichen Sonnenjahren besonderen Jahres enthalte, seien die der Sonne alljährlich geopferten Menschen die Symbole ihres jährlichen Laufs — als ein spitzfindiges Gewebe nachkommender Theologie abzulehnen. Aber auch die Sühne vermag ich nicht als constitutive Idee dieser Greuel zu erkennen: es ist wol zu beachten, daß zwar die große Kinderschlächterei beim Heranrücken des Agathokles aus dem Motiv hervorging, daß man die Gottheit gekränkt glaubte, daß aber diese Kränkung in nichts anderem bestanden hatte, als in der Vorenthaltung der als Gabe (nicht als Sühne) geschuldeten eigenen Kinder: man hatte statt derselben fremde aufgekauft. Diodorus Sic. XX, 14, p. 415. Ganz treffend hat schon der alte Ouzelius[2]) den Nerv der Sache berührt, wenn er schreibt: Liberos autem (Poeni) Saturno immolabant, quia putarent se non melius summum posse numen demereri, quam si in ejus honorem etiam carissimis pignoribus, ut sunt liberi, non parcere viderentur. Et quod summo Deo etiam summa competeret victima, nihil vero excellentius est homine in

[1]) Religion der Karthager (Kopenh. 1816), S. 14 f.

[2]) In den Bemerknngen in seiner Ausgabe des Minucius Felix (Lugd. Bat. 1672), p. 293.

mundo. Die Menschenopfer, wiewol vielfach auch als piacularia zur Beschwichtigung göttlichen Unwillens und Abbüßung von Schuld verwandt, sind doch ihrer Wurzel und allgemeinsten Bedeutung nach noch nicht eine qualitative Besonderung, sondern eine quantitative Steigerung des Moments der Gabe im Opferbegriff; und auch hier wird die religionsgeschichtliche Idee, wie sie das Alte Testament Gen. 22 ausdrückt, im Rechte bleiben, nach welcher die älteste Versuchung zum Menschenopfer, wie sie an Abraham herantritt, den einzigen Sohn, den geliebten, nicht als Sühne, sondern als Beweis großer und gläubiger Liebe in Anspruch nimmt.

III. Ob die Substitution des Thieropfers für das Menschenopfer für die Bedeutung des ersteren die überall maßgebende Norm sei.

Auch die Frage nach dem Ersatzverhältnis, in welchem die Thieropfer zu den Menschenopfern stehen, angehend, wird zunächst zu sagen sein, daß diese Substitution der thierischen Hostie für sei es eigentlich darzubringende, sei es ursprünglich dargebrachte Menschenopfer sowol als bewußter Gedanke, wie als Factum historisch dagewesen ist. Abgesehen von der oben schon mitgetheilten Legende des Çatapatha-Brahmana über die Wandlung der Opferfähigkeit bietet ein merkwürdiges Seitenstück zu der hierhergehörigen Seite der Erzählung Gen. 22 der Bericht des nämlichen Brahmana (13, 6, 1—2, 20, vgl. dazu Kâtyâyana 21, 1, 1—18 und die Liste der Victimen, welche Weber a. a. O. I, 75 ff. aus der Vajasaneyi-Sanhitâ mittheilt) über die Urfeier des Purushamedha durch den Prajâpati. Als die 166 Opfermenschen nach ihrer Ordnung an die eilf Opferpfähle gebunden sind und die Litanei verlesen, das Holz geschichtet ist und sie ebenso getödtet werden sollen, da sprach eine Stimme: O Purusha, führe es nicht zu Ende! worauf denn Prajâpati an ihrer Statt einfache Opferschmalzspende darbringt. In gleicher Weise berichtet von dem obenerwähnten Menschenopfer beim agnicayanam das Çat. Br., daß es durch eine Ziege ersetzt worden sei [1]). Dies Brahmana selbst

---

[1]) Vgl. Weber a. a. O. I, 58.

gehört, wie die letzte Stelle deutlich ergibt, bereits einer Zeit an, für welche die Menschenopfer als eine der wirklichen Gegenwart fremdgewordene Sitte der Vorzeit dahinten liegen. Und wie weiterhin in der epischen Zeit auch diese Erinnerung sich verwischt und nur noch das natürliche Grauen des gesitteten Menschen vor dieser Art der Darbringungen übrig geblieben ist, zeigt z. B. Mahabh. II, 12, v. 514 sq. — Eine ganz analoge Erscheinung nun weist auch das Griechentum auf. Neben den deutlichsten geschichtlichen Beweisen, daß hier noch viel zäher als in Indien das Menschenopfer aus der vorgeschichtlichen sich in die geschichtliche Zeit hinüber fortgesetzt hat [1]), finden wir auf der Höhe der hellenischen Bildung eine starke Reaction des sittlichen und religiösen Empfindens gegen diese antihumane Steigerung des Opferbegriffs: die Griechen der Blütezeit wissen sie in dem Grade nicht mehr mit der eigenen Auffassung der Religion zu vereinigen, daß Herodot das Menschenopfer des Menelaos in Aegypten geradezu als ein *πρῆγμα οὐκ ὅσιον* bezeichnet II, 119. Vgl. auch den Ausdruck *ξένη θυσία* bei Paus. VII, 19 und Eurip. Iph. T. 250 sq. Damit hängt es denn auch zusammen, daß mit dem Fortschreiten der religiösen Entwickelung das Einschieben anderer Riten für das Menschenopfer ein weites Feld gewonnen hat. Mit Recht sagt C. F. Hermann [2]), „daß bei weitem die meiste Erinnerung an alte Menschenopfer sich mit solchen Gebräuchen verbindet, die bereits als Surrogate derselben betrachtet werden müssen". Um wenigstens die Anerkenntnis des der Gottheit geschuldeten Bluts lebendig zu erhalten, verordnete Lykurg anstatt des Menschenopfers eine blutige Geißelung (Paus. III, 16, p. 249), wie ähnlich noch jetzt im südlichen Mysore zweitausend Familien leben, bei denen (wie sie sagen zur Sühne des uralten Frevels eines Vorfahren, der den Isvara verrathen hatte) die Mütter jedesmal die älteste Tochter bei ihrer Verlobung zum Dorfschmied führen und ihr auf dem Block zwei

---

[1]) Vgl. neben der reichen Sammlung von Lasaulx a. a. O. namentlich die kritisch gesichtete bei Nägelsbach, Nachhom. Theologie, S. 198 ff.

[2]) Gottesdienstliche Altertümer der Griechen (zweiter Theil d. Lehrb. der griech. Antiquitäten), 2. Aufl. (1858), S. 157.

Finger abhauen lassen [1]. Zu Rom wurden alljährlich an den Iden des Mai 24 Binsenmänner durch die Pontifices und Vestalinnen vom Pons sublicius in den Tiber gestürzt — Herkules habe dieses Surrogat für ein von ihm abgeschafftes Menschenopfer eingeführt (Varro de l. l. VII, 44; vgl. Dionys. Hal. I, 39). Wobei es merkwürdig ist und auf eigentümliche Zusammenhänge hinweist, daß auch in Griechenland in vielen Traditionen die Abschaffung der Menschenopfer mit Herakles in Verbindung gesetzt wird [2]; daß er ebenso als Ausrotter der Menschenopfer bei den Galliern genannt wird (Diod. IV, 19) und eine weitverbreitete Sage ihn auch mit der Vereitelung bzw. Abschaffung eines altgewohnten Menschenopfers in Aegypten zusammenbrachte (Herod. II, 45). Porphyrius seinerseits schreibt den Ersatz des Menschenopfers in Heliopolis durch Wachsbilder dem König Amasis zu (De abstin. II, 55). Den hervorragendsten Platz aber unter diesen Surrogaten nehmen die Thieropfer ein. Der Opferknabe für den Dionysus ist in Potniä durch eine Ziege ersetzt (Paus. IX, 8, p. 726); ebenso durch eine Ziege das Mädchen, welches der Ameilete Hekaerge im phthiotischen Melite darzubringen war (Anton. Liberalis c. 13); in den cyprischen Städten Amathus und Salamis bestanden alljährliche Stieropfer, welche König Diphilus zum Ersatz ursprünglicher Menschenopfer eingeführt (Porph. de abst. III, 54 sq.); und nicht fehlt es an schönen mythischen Ausschmückungen, welche das religionsgeschichtliche Factum, daß zu einer bestimmten Zeit die Menschendarbringung durch Thieropfer ersetzt zu werden anfieng, in eine bestimmte einzelne Erzählung und mit dem Nimbus göttlicher Veranstaltung kleiden. Bekannt sind die hieher gehörigen Legenden von Iphigenie und von Phrixus, weniger bekannt die der Helena, deren Wortlaut bei Plutarch (Reiske VII, 287) in mehreren Beziehungen so instructiv ist, daß ich ihn hierhersetze: *Λοίμου κατασχόντος Λακεδαίμονα ἔχρησεν ὁ θεὸς παύσασθαι ἐὰν πάρθενον εὐγενῆ κατὰ ἔτος θύσωσιν. Ἑλένης δέ ποτε κληρωθείσης καὶ προαχθείσης κεκοσμημένης ἀετὸς κα-*

---

[1] Wilks, Mysore I, 442. 443.

[2] Vgl. die Belege bei Welcker, Griech. Götterlehre II, 769 ff.

ταπτὰς ἥρπασε τὸ ξίφος καὶ ἐς βουκόλια κομίσας ἐπὶ δάμαλιν κατέθηκεν· ὅθεν ἀπέσχοντο τῆς παρθενοκτονίας. Unmittelbar daran schließt Plutarch unter Berufung auf die Italica des Aristides die Parallelgeschichte der Valeria Luperca zu Falerii, welche die Veranlassung zu einem καὶ νῦν bestehenden jährlichen Feier gegeben habe. In gleicher Weise wurden auch die ludi Tarentini nach Valer. Max. II, 5, 5 auf die Wiederholung eines Thieropfers zurückgeführt, welches bei bestimmter gegebener Veranlassung an Stelle eines Menschenopfers getreten war; und auch das ver sacrum dürfte hieher zu ziehen sein [1]).

Aber auch hier ist mit der Constatirung des Factums, daß das Eintreten von Thieropfern für Menschenopfer in einzelnen Fällen Thatsache ist, noch längst nicht erwiesen, daß diese Substitution das schlechthin einzige Motiv des Thieropfers, und somit dessen Idee a priori aus der Idee des Menschenopfers zu entwickeln sei. Vielmehr steht diese nothwendige Correlation nicht zu erweisen, eher das Gegentheil. Bleiben wir bei der griechischen Religion stehen, als welche auf diesem Punkte das reichste Material zur Entscheidung der Frage liefert, so ist zunächst zu bemerken, daß die regelmäßigen Menschenopfer (einschließlich der im weitern Verlauf durch Substitution verdrängten) nicht mit allen, sondern nur mit den Culten gewisser Gottheiten verbunden erscheinen, nämlich mit dem der Artemis [2]), des Dionysos [3]) und Zeus [4]). Es zeigt sich bei näherm Zusehen mit größter Deutlichkeit die Solidarität der jedesmaligen Riten mit den Eigentümlichkeiten gewisser Stämme oder Localculte, deren Gottheiten schließlich, eingehend in das Pantheon des allgemeinen Volksglaubens und mit anderen bereits vorhandenen Gestalten desselben zusammenschmelzend ihre specifischen Particulareigentümlichkeiten mehr oder weniger darangeben und dem allgemeinen Religionsgefühl sich anbequemen mußten, das für seine

---

1) Vgl. Aschenbach, De vere sacro Italorum. Ilefeld 1830.

2) Vgl. die Beispiele bei Welcker a. a. O. I, 573. 587; II, 401. 770; auch Lobeck, Aglaophamus II, 1215.

3) Welcker I, 444.

4) Desgl. I, 205. 211.

übrigen Götter keine Menschenopfer, wol aber Thieropfer kannte. Wenn letztere also bei jenen Surrogate, so sind sie bei diesen autonomer Natur, und die Ausdehnung des Charakters der Substitution auf das Ganze der blutigen Opfer wäre eine völlige Verwischung, stellenweise Umkehrung des geschichtlichen Verhalts.. Nicht Zeus an sich war es, der mit Menschenopfern verehrt war — Cecrops, der ihn als Höchsten verehren lehrte, führte ja sogar, wie wir oben sehen, die unblutigen Opfer für ihn ein —, sondern der Zeus Lykaios der Arkadier, der Zeus Laphystios des Athamanengeschlechtes in den Minyerstädten; und ebenso auch nicht Artemis an sich, sondern die Artemis Brauronia, Triclaria, Orthia, deren häufige Verknüpfung mit taurischen Culten gewiß nicht ohne tieferen historischen Grund war.

Die außerordentlichen Menschenopfer anlangend, d. h. diejenigen, welche nicht als ständige Zukommnisse eines bestimmten Gottes, sondern durch bestimmte historische Veranlassung gefordert erscheinen, so haben sie den ganz allgemeinen, mehr oder minder deutlich ausgeprägten Typus, daß eine Landplage dazu drängt. Es liegt in diesem Pragmatismus, daß gerade bei ihnen in den meisten Fällen die Idee der Sühne zu Grunde liegt, aber immer ist die Sühne eine Volkssühne, sei es für das Volk oder die Stadt als Ganzes, sei es für den König als Repräsentanten des Ganzen und von ihm dargebracht. Nicht sowol die Forderung eines individuell beunruhigten Gewissens ist das Motiv, sondern der Zwang, den ein beleidigter Gott an dem betreffenden Gemeinwesen durch Hereinsendung eines gewaltigen Unglücks ausübt. Es läßt sich im ganzen Heidentum kein Beispiel eines außerordentlichen Menschenopfers für Privatzwecke namhaft machen, sondern die Idee ist immer das *κτείνειν μίαν ὑπὲρ πολλῶν* (Eurip. El. 1024); und wie es zu den Majestätsrechten der alttestamentlichen Religion gehört, für alle wesentlichen Ideen der Geschichte der Religionen, auch der wildgewachsenen, irgendwo den adäquaten Typus zu bieten, so begreift sich diese ganze Kategorie nach der Erzählung von dem König der Moabiter, von dem 2 Kön. 3 berichtet wird: als er sah, daß ihm der Streit zu stark ward, nahm er seinen erstgeborenen Sohn, der König werden sollte an seiner Statt, und opferte ihn auf der

Mauer — und zwar, wie das Alte Testament mit sehr genauer Unterscheidung des Ritus von seinen durchaus auf individueller Sündenerkenntnis beruhenden Sühnopfern sagt, nicht als חַטָּאת, sondern als עֹלָה. Wenn nun aber offenbar ist, daß bei den meisten Thieropfern in den Gentilculten gerade das fehlt, was bei diesen außerordentlichen Menschenopfern das constitutive Moment ist: die nationale Noth; daß jene vielmehr einerseits eine wesentliche Zugabe aller fröhlichen Feste in Glückszeiten, andererseits in großer Summe auch Privatdarbringungen sind, so kann von einer geschichtlichen Nothwendigkeit, alle blutigen Opfer aus dem Gesichtspunkte des Menschenopfers zu erklären, nicht die Rede sein, ja nicht einmal von einer Möglichkeit.

IV. Ob für das blutige (Thier-) Opfer an sich die Idee der Sühne die constitutive sei.

Wenn einerseits nicht einmal bei allen Menschenopfern die Idee der Sühne vorliegt (II), anderseits weit nicht alle Thieropfer als Surrogate von Menschenopfern angesehen werden können (III), so kann der Versuch, die Sühnidee als die eigentliche Grundidee des Opfers durch Hervorhebung des genauen Verhältnisses zwischen diesen beiden Opfergattungen nachweisen zu wollen, nur als ein verfehlter Weg bezeichnet werden. Es ist damit der Möglichkeit, daß die animalischen Opfer auch abgesehen von dieser Combination auf der Idee der Sühne basiren können, in keiner Weise präjudicirt; aber die Idee derselben, und des Opfers überhaupt, muß eben aus ihnen selbst gefunden werden.

Daß die vedische Theologie häufig genug das Opfer als eine Selbstloskaufung (atmanishkrayânah), also aus dem Gesichtspunkte einer Anerkenntnis der Verhaftung des eigenen Lebens an Gott betrachtet, ist ein unleugbares Factum, Çatap. Brahm. II, 7, 1, 2. 3 u. ö.[1]). Und daß in dieser Anschauung die der Sühne implicite mitgegeben ist, wird sich ebenso wenig leugnen lassen.

[1]) Andere Stellen bei Roth, Nirukta I, xxxvii sq.; Weber, Indische Streifen, S. 72.

Auch fehlt es nicht an Stellen schon der ältesten Bücher, wo vom Opfer gesagt wird, daß es der Sünden Zahl hinwegnehme; daß Varuna um des Opfers willen sich erbitten lassen werde, die begangene Schuld auszulöschen u. ä. Vgl. Rigv. 24, 9. 14; 25, 12. Aber ebenso gewiß ist, daß diese Anschauung, welche den Sühnebegriff mit befaßt, nicht den adäquaten Grundbegriff für den Gesamtumfang der altindischen Opfer bietet; ja daß die Hauptrichtung der cultgeschichtlichen Entwickelung dort sich in einer wesentlich anderen Bahn bewegt. Es wäre von jener Anschauung aus die Fortbildung schwer zu begreifen, welche schon früheren als das eigentliche Charakteristicum des indischen Opferwesens erschienen ist: nämlich die, daß das Opfer als eine Nahrung der Götter erscheint. Sie bedürfen des Opfers, um davon zu leben, um dadurch zum Kampf und zur Verrichtung ihrer göttlichen Werke gestärkt, nicht bloß mit Wohlwollen gegen den Opfernden, sondern mit Kraft zur Durchführung seiner Absichten erfüllt zu werden. Agni, der Feuergott, der die Opferspeisen verzehrend sie zu den Göttern hinaufträgt, gewinnt eben dadurch die Bedeutung eines Mittlers zwischen den Irdischen und Ueberirdischen und wird hauptsächlich Gegenstand der Anrufung (Samaveda 1, 1; 2, 2. Rigv. 1, 36 vgl. 27. 58. 76). Mit dem dominirenden Hervortreten dieser Opferansicht, welche mit der Idee der Selbstloskaufung bzw. Sühne nicht nur nichts zu thun hat, sondern derselben sogar diametral gegenübersteht (s. u.), steht es im innigsten Zusammenhang, daß das angesehenste Opfer des alten Cultus ein Genußopfer ist: das bekannte Opfer des Saftes der Somapflanze, von dem Indra und andere Götter leben und in dessen Kraft sie ihre großen Thaten im Himmel und auf Erden thun. Auf dieses beziehen sich die meisten der Hymnen im Samaveda, und im vedischen Ritual nimmt es die erste Stelle ein [1]). Und wie wenig gerade dies Opfer sich erklären ließe, wenn die Idee der Selbstloskaufung der Menschenseele nicht bloß als eine, sondern als die grundlegende Opferidee anzusehen wäre, zeigt schon der Umstand, daß es geradezu

---

1) Vgl. Lassen a. a. O. I, 789 f.; Weber, Indische Studien X, 352—396: IX, 129 ff.

selbst apotheosirt worden und die Anbetung des Soma als Zeugers Himmels und der Erde, Agni's und der Sonne, Indra's und der Gedanken nicht erst ein Product späterer Theologie ist, sondern bereits in den vedischen Hymnen vorliegt. Vgl. Samaveda 1, 6; 1, 4. 5 und namentlich die 91. Hymne im ersten Buche des Rigveda. Ja geradezu in die älteste Periode ostarischen Gottesdienstes wird dies Opfer dadurch hineinversetzt, daß das Haoma (= Soma) — wie auch die Apotheose des Feuers — ganz ebenso in den Urkunden der Avestareligion sich findet. Ausdrücklich wird Yaçna IX das geschichtliche Bewußtsein, daß dies Opfer über die Stiftung der persischen Religion hinaufragt, dadurch bezeugt, daß Zarathustra als der Sohn des vierten Somaopferers bezeichnet wird, des Pouruschaçpa, dem zum Lohn für dies fromme Opfer dieser berühmte Sohn geboren worden sei. Und dabei erscheint auch im Avesta schon der Haoma mit den Prädicaten der Gottheit bekleidet — vgl. das Gebet Zarathustra's an ihn Yaçna IX, 64 sq. und die weitausgeführten Enkomien Yaçna IX, 48 sq. 71 sq.; X, 8 sq.; XI, 20 sq. u. m. Wobei sich zugleich eine merkwürdige Bestätigung für die oben dargelegte Auffassung, daß die Fleischopfer im Avesta der voravestanischen Periode entstammen, daraus ergibt, daß sie gerade als Opfer für den Haoma erscheinen. Während andererseits das Gewicht, welches dieses Opfer im Zusammenhang mit der altarischen Gesamtanschauung gegenüber der Annahme hat, daß die Sühnidee die ursprüngliche des Opfers sei, dadurch noch verstärkt wird, daß unter allen außertestamentischen Religionen gerade die persische den Begriff der Sünde und auch der Buße am schärfsten herausgearbeitet hat — vgl. die Bußbestimmungen und Lustrationsriten im Vendidad und die zahlreichen und zum Theil schönen Bußgebete im Khorda-Avesta — und daß doch von Sühnopfern in derselben keine Spur sich findet [1]).

In dem Opferdienst der westarischen Völker tritt das Thieropfer häufig und sehr bestimmt unter den Gesichtspunkt der Sühne,

---

1) Die Bedeutung, welche dieses Factum für die historische Kritik der alttestamentlichen Opfergesetzgebung hat, ist von manchen Kritikern übersehen worden.

und die Idee, daß durch diese heiligen Handlungen Sünde und Schuld weggenommen werden, ist nicht erst später von einigen für eine alte ausgegeben worden — vetus priscis temporibus opinio obtinuit februa esse omnia quibus malefactorum conscientiae purgarentur delerenturque peccata — sondern begegnet auch schon in sehr alter Zeit mit ausdrücklicher Restriction auf das Opfer: *στρεπτοὶ δέ τε Θεοὶ αὐτοί, καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν λοιβῇ τε κνίσσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ*, heißt es Il. IX, 495 sq., und mit Recht hat Schelling auf die altehrwürdige Macht der Idee hingewiesen, wie sie sich in der Stelle des Demeterhymnus 367 bekundet: *τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα, οἳ κεν μὴ θυσίῃσι τεὸν μένος ἱλάσκωνται εὐαγέως ἔρδοντες ἐναίσιμα δῶρα τελεῦντες.* Nägelsbach geht wol zu weit, wenn er sowol in der homerischen wie in der nachhomerischen Theologie mit so großem Nachdruck auf die Anerkenntnis dringt, daß, abgesehen von den Menschenopfern und ihren Surrogaten, die Sühnidee als specifische, bewußte Opferidee dem Hellenismus fern liege, vielmehr alle Opfer lediglich als Verehrungsgaben zu betrachten seien, die unter Umständen auch zur Beschwichtigung göttlichen Unwillens angewandt werden, ohne dadurch zu Sühnopfern geworden zu sein. Denn das Fehlen eines besonders ausgeprägten Sühnopferritus kann dies noch nicht beweisen, da die Gesamttendenz des Hellenismus auf Freiheit und Manigfaltigkeit in der Schönheit auch im Cultus durchgeht und das rein Formelle deshalb nicht bloß auf diesem Punkte im Fluß ist. Und wenn Nägelsbach nur im Menschenopfer die Idee der Stellvertretung ausgesprochen finden will und diese, die sonst fehle, im Begriff der Sühne für das schlechthin Constitutive hält, so haben wir einmal gesehen, daß sie selbst im Menschenopfer keineswegs überall deutlich und sogar häufig gar nicht vorhanden ist; andererseits aber wird man für den Begriff der Sühne, namentlich in der profanen Religionsgeschichte, doch das Teleologische für constitutiv halten müssen: die Abwendung der erzürnten Gesinnung der Gottheit, in welcher das Verfallensein des eigenen Lebens implicite mitgesetzt ist, so daß auch ohne deutliche

und begriffsmäßige Definition der Stellvertretung in dem, was zur Abwendung des Zornes opfernd gethan wird, die Selbstloskaufung factisch mitgegeben ist. Vgl. Festus ed. Müller p. 347: Atheniensium exemplo, apud quos expiandi gratia aries inigitur ab eo qui invitus scelus admisit poenae pendendae loco. Es ist sicherlich beweisend für die starke Herausgestaltung des Sühnebegriffs bei den Aegyptern, was Herod. II, 39 erzählt, daß sie auf das abgeschnittene Opferhaupt den Fluch legen, *εἴ τι μέλλοι ἢ σφισι τοῖς θύουσι ἢ Αἰγύπτῳ τῇ συναπάσῃ κακὸν γενέσθαι, ἐς κεφαλὴν ταύτην τραπέσθαι*; aber daß Herodot dies als eine rein ausländische Sitte berichtet und von den Griechen erzählt, daß sie zum Theil diese den Aegyptern zu essen verbotenen Opferhäupter aufgekauft und verzehrt hätten, bezeugt doch nur das Fehlen einer bestimmten Symbolik und die auch sonst vielfach bezeugte Nichtachtung exotischer Religionsgebräuche bei den Griechen, nicht aber das Fehlen der Idee, die diesen Gebräuchen zu Grunde liegt. In einem anderen Falle kennen ja sogar auch die Griechen die nämliche Symbolik, nämlich bei dem Schwur über die Hostie des Zeus Horkios, und Pausanias sagt bei der ausführlichen Beschreibung dieser Cerimonie (V, 24, p. 441) ausdrücklich, daß die Sitte, solches mit einem Fluch belastete Fleisch nicht zu genießen, auch bei den Griechen eine uralte gewesen sei, wozu er als Beleg die Stelle Il. XIX, 266 sq. anführt.

So weit aber wird Nägelsbach sicher Recht gegeben werden müssen, daß der Hellenismus kein Moment bietet, aus dem sich die Folgerung ergäbe, daß der Gedanke das *ἱλασμός* als der primitive und constitutive des blutigen Opfers überhaupt anzusehen sei. Der süße Geruch, die *κνίσσῃ*, der zum Himmel aufsteigende gleichsam die Seele der Gabe ausströmende Duft, ethisch gefaßt die Erregung des göttlichen Wohlgefallens, ist es, worauf bei Homer ganz unzweideutig der Hauptnachdruck liegt (Il. I, 301. 317. 66; VIII, 549 u. a. v. St.). Wol stellen sich auch schon in dieser Zeit andere Momente dem Hauptgedanken zur Seite, wie vorhin gezeigt das Versöhnen, und mehr noch, wie bei den Indern die Idee der der Gottheit vorgesetzten Speise (Od. I, 26) [1]); aber diese doch

[1]) Diese auch schon in der *κνίσση* als das Wesenhafte zu bezeichnen, wie

immer erst in zweiter Linie. Pausanias stellt, über die Urzeit berichtend, unblutige und blutige Opfer einander gegenüber (VIII, 2), aber er sagt nicht, daß jene generell eine andere Bedeutung gehabt haben als diese, sondern nur in den Opferobjecten zeigt sich ein Specifisches und bei den letzteren in der Eigentümlichkeit des Ritus: *καὶ ἔσπεισεν* (Lykaon) *ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα.*

Aber ist nicht schon dies, das Blutvergießen an sich, im Zusammenhang mit der weitverbreiteten Anschauung des Altertums von dem solidarischen Zusammenhang zwischen Blut und Leben eine Andeutung der Idee, daß Leben für Leben eintrete, zurückweisend auf ursprüngliche Sühnungsabsicht? Nicht bloß die ganze Archäologenschule, zu der Lasaulx gehört, zieht sich in letzter Instanz gern auf diesen Gedanken zurück, sondern auch so nüchternen Forschern, wie Hupfeld, hat er Beifall abgewonnen. Obgleich, meint er z. B. bei der Besprechung des Passah, die Bedeutung des Eucharisticums entschieden im Vordergrunde steht, so sei doch, wie die Blutbesprengung dies beweise, auch etwas expiatorisches darin: quod sane a nullo sacrificiorum genere aberat [1]). In der That haben diese fast allenthalben mit den blutigen Opfern zusammenhängenden Aspersionsriten etwas auffallendes und fordern das Nachdenken heraus. Selbst in der durch und durch rationalistisch gearteten Confuciusreligion findet sich die geheimnisvolle Cerimonie des Hin, der Blutbesprengung — offenbar, wie die Ueberreste des Fleischopfers im Avesta und die Räucherungen in der katholischen Kirche, ein Ueberrest früherer Gebräuche, und Zeugnis für die alte und weite Ausbreitung dieser Blutriten. Mit Opferblut von Schafen und Hühnern ist der Ahnensaal, sind Trommel und Waffen, Glocken und Musikinstrumente, Wahrsagegeräthe u. A. zu bestreichen [2]), ohne daß der Opfergedanke, wie ihn sonst die chinesischen Religionsgebräuche darbieten, der nüchterne Ausdruck der Ehrerbietung, irgend einen ersichtlichen Anlaß dafür böte. Angesichts

Hermann a. a. O., S. 143 will, kann ich mich nicht entschließen. Aber die Vermischung der Realitäten Duft und Speise lag nahe.

[1]) De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione I, 25.

[2]) Vgl. die Stellen aus dem Tscheu-li und Li-ki Plath a. a. O., S. 16. 91.

des mystischen und geheimnisvollen Nachdrucks, den Liturgie und Volksglaube an so vielen Orten [1]) auf diese Riten legen, erscheint in der That die tiefere Symbolik, durch welche das Blut unmittelbarer Repräsentant des Lebens ist, und die nie selbst auf den Gedanken der Stellvertretung des opfernden Lebens durch das geopferte zu führen scheint, überaus nahe gelegt.

Aber gerade das Alte Testament, in welchem die Blutbesprengung mit der größten Sorgfalt behandelt ist, und dessen Stellung zu derselben durch sprüchwörtliche Redeweisen der jüdischen Schriftgelehrten, nie עקר הזבח בהויית הדם, oder הזריקה עקר הקרבן (vgl. z. B. Maimonides de paschate II, 6) in keineswegs übertreibender Weise charakterisirt wird, corrigirt doch zu deutlich diese Anschauung, welche allerdings unter seinen Auslegern die eifrigsten Vertreter gefunden hat. Denn indem es einerseits die Opfer mit sühnender Bedeutung sehr klar und bestimmt von denen unterscheidet, bei denen diese Bedeutung nicht statt hat, läßt es doch die Aspersionen bei einer ganzen Reihe von Opfern auch der letztern Gattung eintreten (Lev. 3, 2; 17, 6); und umgekehrt wiederum wird dem Sühnopfer auch dann seine Bedeutung nicht entzogen, wenn es unblutig ist (Lev. 5, 11). Es ergibt sich aus seinen Aeußerungen über diesen Punkt, daß es zwar im Blutverguß die Lebenshingabe anerkennt, daß aber diese Lebenshingabe an sich die Sühne noch nicht einschließt, sondern nur gegebenen Falls einschließen kann.

---

[1]) Die Aufzählung der hieher gehörigen religionsgeschichtlichen Phänomena würde eine eigene Monographie erfordern. Ich begnüge mich, im Hinblick auf die Parallelen im alttestamentlichen Opferritual auf Ausdrucksweisen hinzuzeigen wie *αἱμάσσειν τοὺς βωμούς, τὸ αἷμα τῷ βωμῷ περιχέειν, πυρὶ περιχέειν* vgl. Hermann a. a. O., S. 167. Man denke auch an die Blutdarbringungen, welche zur Abwendung von Hagelschäden dargebracht wurden: Pro se quisque alius agnum immolabat alius pullum. Protinus illae nubes alio declinabant cum aliquid gustassent sanguinis. Hoc rides. Accipe quod rideas magis. Si quis nec agnum nec pullum habebat — — — digitum suum bene acuto grafio pungebat et hoc sanguine litabat. Seneca natur. quaest. l. IV, c. 67. Auch an die Taurobolien der Cybele, bei denen der Lustrande in eine Grube gesetzt wurde und über ihn das Blut des geopferten Stiers herabträufelte, u. a. m.

Die Stelle Lev. 17, 11 mit ihren Parallelen sollte man hiergegen nicht geltend machen. Denn wenn ihre Pointe allerdings darin liegt, daß, weil das Blut die Seele enthält, es zur stellvertretenden Sühne dient, so ist damit für die alttestamentliche Anschauung zwar die Allgemeingültigkeit der Prämisse, nicht aber die jedesmalige Gültigkeit der aus ihr erwachsenden Folgerung bewiesen. Wenn nicht die Prämisse, sondern die Folgerung als Hauptgedanke und somit als Ursach für das Verbot des Blutgenusses V. 10 anzusehen wäre, so würde ja das Blut derjenigen Thiere, welche nicht opferbar waren, dem Genuß freizustellen gewesen sein, wovon doch das Gegentheil der Fall ist. Lev. 17, 13. Deut. 12, 15ff. Der Gedanke der Stelle, paraphrastisch ausgedrückt würde nicht lauten: Esset kein Blut, weil im Blut das Leben ist, und es daher zur Versöhnung bestimmt ist. Sondern: esset kein Blut, weil im Blut das Leben ist; wie es ja auch zur Sühne dient. — Außerhalb des alttestamentlichen Gebietes finden sich manigfaltige Spuren, daß neben der Sühnidee auch Gedanken, die von derselben denkbarst weit abliegen, mit der Blutweihe verbunden wurden. Wie sich beim Homer, wo Odysseus den Teiresias aufsucht, die Geister der Abgeschiedenen nach Blut sehnen — eine naheliegende Combination, sobald das Blut als Lebensprincip erkannt ist —, so war es sowol zabische (Maimon. more nebochim p. III. c. 46) als griechische Sitte, den unterirdischen Gottheiten das Blut zum Genuß in Gruben zu gießen, während das Fleisch von den Opfernden gegessen oder auch als sacrosanctum beseitigt wurde (Eurip. Hec. 536. Pausan. X, 4). — Die Bedeutung der Blutriten, die eine sehr verschiedenartige sein kann, wie sie denn auch zu den verschiedensten Zwecken und unter den verschiedensten Formen in Anwendung kommen, wird in jedem einzelnen Fall einer speciellen Klarstellung bedürfen; aber von dem allgemeinen Vorkommen derselben auf eine einzige überallgleiche religiös-ethische und cultisch-symbolische Bedeutung derselben schließen zu wollen ist unthunlich. [Unthunlich selbst von dem christlich-teleologischen Standpunkt aus, welcher gegenüber dem rein religionsgeschichtlichen nach Anleitung des Neuen Testaments darauf auszugehen haben würde, allen wesentlichen Ideen der Religionsgeschichte die Beziehung sei

es des Vorbildes oder Schattenrisses, sei es des Zerrbildes und der Carricatur zu dem der Idee adäquaten Urbilde, zu dem Stifter des Christentums und den mit der Stiftung unmittelbar zusammenhängenden Institutionen zu geben. Daß aus dem Neuen Testament die Bedeutung des Blutes Christi nicht in der stellvertretenden Sühne aufgeht, zeigen neben Stellen wie 1 Joh. 1, 17. Eph. 1, 7 solche wie Joh. 19, 34. 1 Kor. 11, 27; 10, 16. Joh. 6, 53 ff.; auch Joh. 11, 52 (denn das *συνάγειν εἰς ἕν* ist mehr als ein bloßes *καθαρίζειν*).] — Ganz abzusehen davon, daß in einzelnen Religionen, wie der vedischen, die Schlachtung des Opferthieres vermieden, und es erstickt oder erdrosselt, also mit seinem Blut getödtet wird; und daß wie Lev. 5, 11 auch die Profanculte von blutloser Sühne wissen. *Ἄλλοτε δὴ σπονδῇς, θυέεσσί τε ἱλάσκεσθαι,* Hesiod. *ἔργα καὶ ἡμέραι* 338. Was das Opfer als Sühnopfer statuirt, ist die Absicht des Opfernden, und wennschon der Ritus in vielen Fällen naturgemäß die Tendenz haben wird, diese Absicht zum Ausdruck zu bringen, so ist doch kein einzelner Bestandtheil der Handlung an sich ausreichend, die Bedeutung schlechthin zu constituiren.

Ebenso würde es auch ein Fehlschluß sein, zu sagen, daß auch unter Absehn von dem ausströmenden Blut die Centralthat des blutigen Opfers selbst, die Tödtung auf Lösung von Todesschuld hinweise, und in letzter Instanz die Symbolik derselben doch immer darin werde gefunden werden müssen, daß der Opfernde die Hostie substituirend an ihr vollziehe, was an ihm selbst die Gottheit zu vollziehen im Recht und auf dem Wege gewesen wäre. Denn es ist eine bekannte Thatsache, daß die Symbolik der Opferhandlung, zugegeben, daß sie der Regel nach ihre bildliche Beziehung auf den Opfernden hat, doch nicht selten auch vielmehr eine Beziehung zum Ausdruck bringt, die nicht den Opfernden angeht, sondern den, dem geopfert wird. Wenn bei den winterlichen Opfern des Dionysos ein Stier in Stücke zerrissen wurde, so könnte es naheliegen, zu sagen, es handle sich eben um eine einfache Substitution für den ursprünglichen Opferact — daß nämlich dem Dionysos Menschen dargebracht und in Stücke zerrissen wurden (Clem. Alex. Protrept. III, p. 36. Porphyr. de abstin. II, 85. Cyrill c.

Julianum IV, c. 128); und daß gerade die Zerreißung gewählt sei, rühre daher, daß Dionysos eben als ein ὠμήστης, carnivorus gedacht und angebetet worden sei. Aber daß vielmehr der thatsächliche Verhalt der umgekehrte, und nicht vom omestes die Stücke herrühren, sondern von den Fleischstücken der Name, daß speciell das Zerreißen des Stiers seine bildliche Beziehung auf den Dionysos selbst hat, ergibt sich mit Evidenz daraus, daß er selbst in diesen orgiastischen Culten der Winterzeit als Stier dargestellt wurde. *Τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἠλειῶν γυναῖκες ὑμνοῦσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτάς .... εἶτα δὶς ἐπᾴδουσιν· ἄξιε ταῦρε,* Plutarch. ed. Reiske VII, p. 195. Und ich trage kein Bedenken der symbolischen Deutung des Ritus bei Preller [1]) beizupflichten, daß es sich mit dem Zerreißen um Andeutung des Leidens handle, welches die in Dionysos verkörperte schöpferische Natur in dieser Winterzeit auszustehen hatte. Um so weniger als auch sonst bei Dionysiacis dieselbe symbolische Beziehung zwischen Opferempfänger und Opfer häufig genug begegnet: in Tenedos wurde dem Dionysos eine Kuh aufs zärtlichste genährt und gepflegt und, nachdem sie geworfen hatte, wie eine Wöchnerin gehütet; dem Kalbe wurden Kothurne angethan — wie sie das Dionysoskind selbst auf einem Relief trägt (Mus. Rom. IV, 60) — und so ward es geopfert; der Priester aber, der es getödtet, ward, als hätte er sich an dem Gotte selbst vergriffen, mit Steinwürfen bis ans Meer verfolgt (Aelian. nat. anim. XII, 34). Bei dem vielen Völkern gemeinsamen Ritus des Bundesopfers (Livius I, 24. 32; IX, 5. Herod. VII, 39; vgl. Gen. 15), wo die Hostie in zwei Hälften zerlegt wurde und die Compactirenden zwischen diesen die einander gerade über gelegt waren, mitten hindurch giengen, handelt es sich ebenfalls nicht um Darstellung dessen, was der Opfernde zu erleiden verdient hätte, sondern, wenn überhaupt Beziehung zu einem Leiden der Opfernden darin liegen soll, doch nur um das, was sie im Fall des Bundesbruchs zu erleiden verdienen würden.

[1]) Griechische Mythologie I, 544.

V. Ob die Idee der Speisedarreichung an Gott als die constitutive Idee des Opfers angesehen werden könne.

Mehrfach ist in den eben geschlossenen Ausführungen die Idee des Essens der Gottheit als der Absicht des Opfers mit großer Bedeutsamkeit hervorgetreten — wobei die Gottheit entweder bei völliger Verbrennung der Hostie als die allein genießende, theils bei Verbrennung gewisser Theile als mit dem Opfernden gemeinsam das Mahl verzehrend gedacht werden kann und worden ist. Es fragt sich, ob nicht unter gänzlichem Absehn von der Idee der Sühne als einer später hinzugekommenen diese für die schlechthin ursprüngliche und constitutive Opferidee zu halten ist. „Die Götter sind hungrig und wollen essen; dieß ist die Wurzel alles Opferdienstes“ (F. A. Wolf).

Auch diese Theorie läßt sich nicht durchführen. Die wichtigste sachliche Instanz, die von vornherein wider sie spricht, ist das Vorhandensein von Opfern, welche, obwol keineswegs bloße Weihegeschenke, sondern nach Namen und Begriff wirkliche Opfer, doch weder durch Feuer noch sonst irgendwie durch einen Ritus verzehrt worden, der sie für die Götter genußfähig machen könnte, sondern welche einfach der Gottheit hingestellt werden. Die uralte Sitte der sogenannten Schaubrode im hebräischen Cultus ist bekannt, vgl. Lev. 24, 5—9. Num. 4, 7. 1 Sam. 21, 6 f., und keineswegs ohne Parallelen in den ethnischen Culten. Zwar ob an den Stellen Ez. 16, 18; 23, 41 an solche unverzehrte Opfer der Heiden zu denken sei, wie einige Exegeten und Archäologen annehmen, wird bezweifelt werden dürfen, und ebenso wenig dürfen die betreffenden Daten in der Geschichte von Bel zu Babel aus der griechischen Uebersetzung des Daniel hiehergezogen werden, wo es sich ganz offenbar um ein tägliches Opfer handelt, dessen Verzehrung durch Bel dem Volke versichert war; eher noch könnte man Jes. 65, 11 herbeiziehen. Gewiß aber muß an etwas den Schaubroden verwandtes bei den Apyris der Athene zu Lindos (Diod. V, 50) gedacht werden. Und was im Gebiet des Alten Testaments als eine in Fällen der Noth zugelassene Ausnahme erscheint, daß die Brode schließlich hinweggenommen nicht durch Priester, sondern

durch Wanderer verzehrt werden (Sam. 1, 21), begegnet uns innerhalb des Griechentums als eine ständige Sitte: auf die Steinhaufen an den Wegen wurden Erstlinge, Gaben an die Gottheit, hingelegt, deren Genuß den vorbeiziehenden Wanderern zugedacht war. So berichtet Suidas (und nach ihm das Etymolog. magnum und Photius) s. v. *Ἑρμαῖον*. Wenn Pausanias von einer Herbstdarbringung von Früchten zu den Füßen der Bildsäule der mykalessischen Ceres erzählt (IX, 19, p. 747), welche das ganze Jahr hindurch, auf wunderbare Weise frisch erhalten, bis zur nächsten Ernte liegen bleibt, so werden wir durch die Analogie nicht fehlgeleitet sein, ein Schauopfer auch in der analogen Spende (Trauben, Honig, Wolle, Oel) für die Ceres von Phigalia zu erblicken, deren derselbe Schriftsteller VIII, 42, p. 688 Erwähnung thut, und bei dem schon die Wolle den Gedanken an Verzehrung ausschließt; und ebenso in den mit Honig durchkneteten Gerstenkuchen des elischen Sosipolis im kranischen Heiligtum (Paus. VI, 20, p. 501). In allen diesen Opfern, in denen nichts als die bloße Tributpflicht, von dem durch die Götter Empfangenen etwas ihnen zu heiligen, zum Ausdruck gebracht wird, kann davon keine Rede sein, daß sie einen Hunger der Gottheit zu stillen bestimmt wären. Wie denn darauf zu achten ist, daß im Alten Testament als Brod Gottes, לחם יי, in genauer Analogie zu dem, was wir oben im vedischen Ritual fanden, nur die mit Feuer verzehrten Opfer (אשה) bezeichnet werden (Lev. 3, 11. 16; 21, 6. 21. Num. 28, 24 [1])); während die Schaubrode sehr genau von diesem ל׳ יי als לֶחֶם הַפָּנִים: ein Brod, welches vor sein Antlitz hingestellt ist, unterschieden werden. Ex. 35, 13; 39, 36. 1 Sam. 21, 7. 1 Kön. 7, 48. 2 Chron. 4, 19. Der Sinn Gottes — um aus der kindlichen Anschauung herauszureden, die diesen Opfern zu Grunde liegt —, der bei dieser Gattung in Betracht kommt, ist nicht der Geschmack, nicht einmal der Geruch, sondern lediglich das Gesicht; das Bedürfnis kein physisches der Natur Gottes, sondern ein ethisches der Wahrnehmung Gottes.

---

[1]) Auch Lev. 24, 7 zeigt der Zusatz, daß das לחם nicht auf die Schaubrode geht, sondern auf den angezündeten Weihrauch.

Nicht minder spricht gegen eine Theorie, welche auf alles Opfern die Vorstellung vom Hunger Gottes anwenden wollte, die Thatsache, daß nicht bloß Thiere, die der Gottheit behagend, sondern in gewissen Specialculten auch solche, die der betreffenden Gottheit zuwider gedacht werden, zur Opferung kommen. Darin sind die Alten einig, daß das Schwein nicht, weil die Demeter es als Speise geliebt hätte, ihr solennes Opferthier war: und nur in Ausdruck und Begründung des Widerwillens findet sich Differenz; aber was der Scholiast zu Aristophanis ranae allgemein begrifflich so ausdrückt: deswegen seien Schweine der Demeter geopfert, weil sie *λυμαντικοὶ τῶν δωρημάτων* der Gottheit waren, ist doch wol der Sache nach nichts anderes, als die mythisch typische Begründung bei Hygin (Fab. 277): weil Triptolemos, als seine Saat durch ein Schwein gewühlt war, dasselbe zuerst zum Opferaltar geschleppt habe. Servius zu Virg. Georg. (II, 380) bemerkt kurz: victimae numinibus aut per contrarietatem immolabantur . . ut porca, quae obest frugibus, Cereri, et caper qui obest vitibus, Libero. Ein ähnliches Verhältnis der Contrarietät findet O. Müller [1]) mit Recht auch bei den dem Apoll geopferten Eseln.

Noch instructiver für die vorliegende Frage ist die vedische Opfergeschichte selbst, sofern sie zeigt, daß von dem Begriff des göttlichen Genusses aus gegen gewisse Arten bestehender Opfer eine Reaction entsteht, die zur Abschaffung derselben führt. Denn indem die Idee des Schmausens, welche bei den arischen Völkern (im Gegensatz zu den Hebräern, bei denen die Darbringung des כָּלִיל, des ganz verbrannten Opfers vor den Mahlzeitopfern שְׁלָמִים rangirt) fast durchgängig als ein gemeinsames Schmausen des Gottes mit den Opfernden gefaßt wird, auf das Menschenopfer angewandt wird, ergab sich unter dem Einwirken des Abscheus vor dem Genuß des Menschenfleisches die Nothwendigkeit des Ersatzes der Menschenopfer, Çatap. Br. 13, 6, 1 sq. [2]) Und was

---

[1]) Dorier I, 279.

[2]) Vgl. Colebrooke, Miscellaneous essays I, 61. Weber, Ind. Streifen I, 72f. 68.

daraus folgt, ist nicht der Schluß, daß, weil damals die Menschenopfer aus dem Gesichtspunkt des Genusses abgeschafft seien, folge, daß sie zuvor aus demselben Gesichtspunkt eingeführt waren; mit andern Worten, daß die Menschenopfer auf eine allgemeine Periode des Cannibalismus zurückweisen — wie dieser Schluß in der That auf dem Gebiet der griechischen Archäologie zu einer gewissen Zeit von einigen blind Consequenten gezogen worden ist [1]). Dies folgt nicht; denn bei keinem Culturvolk findet sich für diese Auffassung, die denn auch gegenwärtig als obsolet gelten kann, ein thatsächlicher Anhalt. Sondern die nothwendige Folgerung ist diese, daß die Idee den Hunger der Gottheit zu stillen, wie hoch hinauf in der Geschichte sie auch begegne, doch nicht die ursprüngliche und constitutive des Opfers gewesen sein kann, sondern wie wir das Nämliche vorher von der Sühnidee erkannt haben, eine innerhalb der Entwickelung herausgebildete ist. Nur so erklärt es sich, daß, wo sie im Bewußtsein der Völker eine hervortretende Geltung gewonnen, sie mit einigen bestehenden Opferriten, die von ihr aus sich nimmer hätten bilden können, incommensurabel befunden wurde und auf Verdrängung derselben hintreiben mußte.

Ebendahin weist auch die nüchterne Erwägung, daß auch sonst eine ganze Reihe von Opfern in ihrem Wesen dem Genußopfer so diametral entgegenstehen, daß ihre Entstehung aus der Idee desselben nicht zu begreifen stünde. Wie die Symbolik dies fast regelmäßig ausdrückt, indem sie den Genuß des Sühnopferfleisches durch den Opfernden verbietet (vgl. oben, und die bekannten Stellen im Alten Testament), so ergibt es sich auch aus der innern Vernunft der Sache, namentlich bei der verbreitetsten Art des Genußopfers, in welcher dasselbe als ein gemeinsames Mahl zwischen Gott und Mensch erscheint, als ein Ausdruck des Friedens und der Gemeinschaft. Es ist ein feiner Blick, wenn Julian (Orat. V, 176) zwischen Opfern *ἐφ' ὧν κοινωνεῖν ἄξιον καὶ τραπεζοῦν Θεοῖς* und solchen unterscheidet, bei denen dieser Fall

---

[1]) So z. B. von F. A. Wolf, Miscell. litter., p. 270 sqq.; und von da aus in mehreren verbreiteten Handbüchern älteren Datums, z. B. Pauly's Realencyclopädie u. a.

nicht gedacht werden darf. Und merkwürdig genug ist, daß entgegengesetzt der großen Bedeutung, welche die Genußtheorie in einigen außertestamentlichen Culten erlangt hat, im Alten Testament aus prophetischem Gesichtspunkt dieselbe Theorie, deren Hervortreten in den entsprechenden Riten der mosaischen Opfergesetzgebung klar zu Tage liegt, da wo sie sich als die dominirende die religiöse Gesamtanschauung beherrschende aufthun wollte, entschieden zurückgewiesen wird, ohne daß doch der heilige Sänger damit den Opferbegriff selbst negirt zu haben gemeint wäre (Ps. 50, 9—13)[1].

Die Opferidee, in der so verschiedene Bedürfnisse des Gemüthes und damit verbundene religiöse Gedanken, Antriebe und Riten ihre letzte Wurzel haben, muß eine einfachere sein, als selbst die der nach Essen verlangenden Gottheit ist. Alt ist diese Anschauung und in vielen Bezeichnungen durchgreifend der Gedanke der *Θεῶν δαίς* Od. III, 336, Il. IX, 535, aber der letzte Gedanke des *πρῶτον* und *πάντοτε κινοῦν* des Opferwesens liegt doch darüber hinaus. Es kann nirgend anders gefunden werden, als in dem einfachen Begriff der huldigenden Gabe, die der Mensch der Gottheit darbringt. Die Definition Isidors (VII, 19): Sacrificium est hostiae donum deo exhibitum wird auch bei genauester Prüfung der einzelnen Nüancen und seither aufgestellten Theorien immer wieder in ihr Recht eintreten. Wenn Pfleiderer[2]) als die Grundidee aller Opfer die persönliche Verhaftung vor Gott bezeichnet, so kann vom Standpunkt der objectiv werthschätzenden Religionsvergleichung diese Idee als die höchste der im Verlauf hervortretenden erscheinen; aber die rein geschichtliche Betrachtung führt nicht auf ihre constitutive und primitive Bedeutsamkeit. In den meisten Gaben kann der Gedanke einer Hingabe

---

1) Wozu man das bekannte Widerspiel halten kann, daß im Griechentum zu der Zeit, wo diese Theorie herrschend geworden war, die hellen Köpfe von ihr aus den Spott über die wundersamen, unschmackhaften Dinge, die man den Göttern zur Speise ausgesondert habe, sich selten versagten.

2) Die Religion I, 144.

von Eigentum mit der Intention, daß derselbe das Ich repräsentire, nur künstlich hineingetragen werden. So viel Werth von allen Religionen auf das subjectiv-ethische Moment, die Pünktlichkeit im Spenden, gelegt wird, so ist doch in jeder die Spende zunächst lediglich als ein schuldiger Ehrentribut an die Gottheit betrachtet. Pfleiderer meint zwar, dies erkläre sich von selbst daraus, daß eben in alten Zeiten die Unterscheidung zwischen Sache und Sinnbild nicht vorhanden war, weil man sein eigenes Selbst noch nicht kannte und also im Hingeben des Eigentums unbewußt sich selbst zu geben des Sinnes war. Aber schon für das Heidentum in seiner Ausdehnung ist diese Auffassung nicht zu halten, sobald man sich vergegenwärtigt, wie oft durch das gesetzte Verhältnis von Leistung und Gegenleistung beim Opfer das Ich deutlich als ein sich selbst behauptendes und behaltendes dem göttlichen Ich gegenübertritt; und innerhalb der testamentarischen Religion zeigt sich sehr klar, wie gerade aus dem später herausgebildeten und gegensätzlich gegen die bloße Eigentumsgabe entwickelten Gedanken der anerkannten Selbstverpflichtung für Gott der höchste Begriff des Opfers als einer Selbsthingabe, der eben dadurch den antiken Opferbegriff in sich aufhebt, hervorgegangen ist. (Ps. 51, 19. Röm. 12, 1.)

Ob das Geben in naiverer Weise rein in die freie Erweisung des Menschen gesetzt wird, wie in den vedischen Hymnen, ob es in strenger abstringirender Fassung des Religionsbegriffs auf uraltes Recht, festgemachten Bund zwischen Gottheit und Menschheit zurückgeführt und zum Gegenstande gesetzlicher Verpflichtung gemacht wird, wie dem Gefühl nach in den meisten, dem Ausdruck nach spurenweise auch in der griechischen Religion (*ὅτ' ἐκρίναντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι Μηκώνῃ* Hes., vgl. Il. IV, 49: *τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς·*), mit größtem Nachdruck im Mosaismus: das berührt jene gemeinsame Grundlage nicht, sondern gehört zu den ethischen Eigentümlichkeiten, in Bezug auf welche die einzelnen Religionen als gesonderte geistige Individualitäten mit den Völkern in die Geschichte treten. Ebendahin auch die meisten Unterscheidungen, welche sich mit den Intentionen der verschiedenen Gaben je nach den cultischen Bedürfnissen zu verbinden pflegen. Denn sicher ist es nicht zufällig, daß die Dankopfer (sensu stricto),

die dem hebräischen Ritual neben den Sühnopfern sein eigentümlichstes Gepräge geben, dem indischen gänzlich, dem griechischen so gut wie ganz fehlen [1]); daß als der Kernspruch für die Opferintentionen des Inders das Wort: dehi me dadâmi te (des mihi do tibi), für die des Griechen das andere: *δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας* gelten kann. Immer aber ist es das *οὐ λανθάνεσθαι θεῶν*, das der Gottheit in Ehren Gedenken, was unter allen Umständen und Himmelsstrichen den innersten Kern des Opfers gebildet hat. Wenn der fromme Eumäos vor dem Mahl (Od. XIV, 420) *οὐ λήθετ' ἀθανάτων, ἀλλ' ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν*, so ist der Gegenstand, den er opfert, ein sehr deutlicher Beweis, daß ihm die Theilnahme der Gottheit an seinem Mahl nicht im Sinne liegt, sondern die Huldigung für sie. Und wenn dem Confucius nachgerühmt wird (Lün-iü I, 10, 8): Wenn die Speise auch gemein war, Gemüse, Suppe, Kürbisse: „er opferte davon mit dem gehörigen Ernste", so gibt darüber, wie das zu verstehen sei, nicht vom Gastgeben, sondern vom Ehregeben, die Opfersatzung im Li-ki (Tsi-fa, c. 18) die unzweifelhafte Erklärung: Man opfert dem, der dem Volke Gedeihen gegeben hat; man opfert dem, der eine große Gefahr abzuwenden, einem großen Unglück zu wehren vermochte.

Schluß.

Ordnen wir die positiven Resultate der vorstehenden Untersuchungen in einige kurze Sätze zusammen.

Das Opfer der Religionen ist in seiner einfachsten Bedeutung, welche zugleich allein die Keime aller andern mit umfaßt und daher als die ursprüngliche anzusehen ist, eine **Gabe** an die Gottheit, in welcher die Ueberlegenheit der Gottheit und die Abhängigkeit der Menschen von ihrem Willen und Thun, also die Idee der **Huldigung** ausgedrückt ist.

---

1) Vgl. Weber, Indische Studien X, 322. Hermann, Gottesdienstliche Altertümer, S. 134.

Daher ist das Opfer seiner Natur nach ursprünglich eine Abgabe von Besitz, Erwerb und **Eigentum** des Opfernden.

Daher ist für die Frage über das Verhältnis zwischen blutigen und unblutigen Opfern nur der Gesichtspunkt des Eigentums maßgebend, und die Antwort, soweit sie ein Prioritätsverhältnis statuiren soll, hängt ab von der Ansicht über das gegenseitige Altersverhältnis der Viehzucht und des Ackerbaus.

Mit der Bereicherung des religiösen Bewußtseins hängen zunächst in Bezug auf Zahl und Werth der Opfer selbst Bereicherungen des Opferwesens, dann aber auch Erweiterungen, beziehungsweise auch Einschränkungen und Potenzirungen des **Opferbegriffs** zusammen.

Indem der Begriff des göttlichen Wohlgefallens, welcher der einfachen Idee der Huldigung correlat ist, sich ergänzt durch den eines Verlangens Gottes nach dem Opfer, und der Gegenstand desselben vorwiegend Speisen sind, ergibt sich die **anthromorphistische** Erweiterung des Opferbegriffs. Gott will Speise. Aus der Huldigungsgabe wird ein Genuß, aus dem Ehrenantheil vom eigenen Mahl ein Speiseantheil der Gottheit an demselben. Hierbei tritt die Idee der **Gemeinschaft** mit Gott in den Vordergrund, und vom Opfer ergibt sich der Uebergang zur sacramentalen Mahlzeit. — Die Verunreinigung, Trübung und Schädigung des Grundbegriffs ist bei dieser anthromorphistischen Erweiterung keineswegs nothwendig mitgegeben, wiewol sie oft genug eintritt. Ebenso oft hält sich der Begriff in den Grenzen der rein kindlichen Anschauung, und der reinen sogar ethisch auswirkenden (Lev. 21, 6) Symbolik.

Indem der Begriff des göttlichen Wohlgefallens sich ergänzt durch die Nothwendigkeit der Forderung, mit dem eigenen Sein und Thun diesem Wohlgefallen zu entsprechen, ergibt sich die entgegengesetzte Erweiterung des Opferbegriffs, welche ich deshalb die theomorphistische nennen möchte. Nicht Gott wird zum Menschen als Genießender herabgezogen, sondern der Mensch muß sich von Verschuldigung reinigen und lösen, damit das göttliche Wohlgefallen wieder hergestellt werde: das vom Menschen Unterscheidende im Gottesbegriff dominirt und die Idee der **Sühne** tritt in den Vordergrund. Hier ist der Uebergang zu der sacramentalen

Lustration, welche aber, darin von der sacramentalen Mahlzeit verschieden, auch abgesehen vom Opfer ihren selbständigen Bestand hat.

Das Menschenopfer gehört an sich nicht sowol zu den Erweiterungen, sondern zu den Steigerungen des ursprünglichen Opferbegriffs und erscheint sowol als einfache Huldigungsgabe, mit dem Besonderen, daß es die vornehmste Huldigung ist, um die es sich handelt, als auch als Sühnopfer. Nicht alle Menschenopfer sind sühnend. Nicht alle Thieropfer sind Surrogate für Menschenopfer. Das Menschenopfer ist eine sehr alte, aber nicht die älteste Opferform.

Nur auf der Linie, die zum Genuß- und Gemeinschaftsopfer führt, kann das Menschenopfer nicht erscheinen. Neben gewissen Principien einzelner Religionen, welche das Leben überhaupt und seinen Werth höher veranschlagen, und neben der allgemeinen Thatsache, daß das gesteigerte sittliche Bewußtsein von dieser Exorbitanz es religiösen Triebes sich abwendet, war es namentlich jene Unvereinbarkeit mit der Genußidee, welche in fast allen Religionen uf einer gewissen Stufe der Entwickelung den Ersatz der Menschenopfer durch thierische bewirkt hat.

Die Grundidee des Opfers findet sich allenthalben; die Herausbildung, Betonung, Herrschaft und bewußte Ausprägung der abeleiteten Ideen ist bei den verschiedenen Völkern verschieden, und ur im Alten Testament eine gleichmäßige Verwerthung aller wesentchen Opfergedanken zum Ausdruck gebracht.

Wol aber hat das Zusammenwirken der verschiedenen Ideen nd ihr Bewußtwerden bei vielen Culturnationen des Altertums ahin gewirkt, daß auf dem Culminationspunkte ihrer Entwickelung e einfache Idee der Gabe vom Eigentum vertieft ist zu der der aftpflicht der eigenen Persönlichkeit vor Gott, welche dem Opfer as Gepräge der Selbstloskaufung aufdrückt.

2.

Die deuteronomischen Bestandtheile des Buches Josua.

Von

Joh. Hollenberg,

Adjunct am königl. Joachimsthal'schen Gymnasium zu Berlin.

Wenn wir im Folgenden die Untersuchung des Buches Josua in einem Punkte aufnehmen, so scheint es angemessen, vorher einen Blick auf den Stand der Forschung zu werfen. Doch können wir hierbei füglich die älteren Leistungen unberücksichtigt lassen. Denn so verdienstvoll auch die Commentare von Calvin, Andreas Masius und anderen sind und so gern wir auch aus dem reichen Schatz von Einzelforschungen schöpfen, welche wir besonders Masius verdanken, so wiegt doch in ihnen der rein exegetische oder dogmatische Gesichtspunkt vor. Nur hier und da treten auch diesen Männern kritische Fragen entgegen; da aber zu der Lösung derselben damals alle Vorbedingungen fehlten, so tasteten sie und ihre Nachfolger, wie Spinoza, Clericus, Richard Simon in Betreff der Abfassungszeit unseres Buches gänzlich im Dunklen. Erst mit dem Entstehen der Pentateuchkritik begann ein neues Leben; auch das Buch Josua wurde in die kritische Bewegung hineingezogen und nahm an den wechselvollen Schicksalen derselben Theil. Dabei ist es nicht zu verwundern, daß die verschiedenen Ansichten, welche allmählich auftauchten, uns leicht wie ein verwirrendes Labyrinth erscheinen, bei dem es schwer ist, den leitenden Faden zu entdecken, der uns zu einem glücklichen Ende der Untersuchung führt. Auch konnten diese Untersuchungen nur wenig fruchten, so lange man nur darauf ausgieng, aus einzelnen äußeren Kennzeichen, welche sich in Sprache und in historischen Notizen zeigten, die frühere oder spätere Abfassungszeit zu bestimmen. Zur Anbahnung eines befriedigenden Resultates bedurfte es vielmehr der eingehenden Durcharbeitung des Buches in Bezug auf Inhalt, Zusammenhang und Sprache. Daher beruhen die Urtheile von

Eichhorn, Bertholdt und Rosenmüller noch auf sehr unsicherer Grundlage. Letzterer kommt zu dem Resultat, der erste Theil des Buches Josua (Kap. 1—12) sei zur Zeit Josua's oder doch nicht lange nachher geschrieben, habe aber später Ueberarbeitung und Interpolationen erfahren; der zweite Theil sei zu einer unbestimmten Zeit aus gleichzeitigen Monumenten zusammengetragen worden. Ebenso unbestimmt bleibt auch Maurers Ansicht. Genauer verfuhr van Herwerden [1]). Er unterzog sich mit großer Sorgfalt einer eingehenden Untersuchung des Sprachgebrauchs in unserm Buche und construirte aus den Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten, welche sich ihm dabei aufdrängten, zwölf Quellen (Monumente), aus denen das Buch zusammengesetzt sei. Man kann sich aber bei der Lectüre dieser Schrift des Gefühles nicht erwehren, daß hier viel Zeit ziemlich unnütz verschwendet worden ist; denn es werden eine Menge Kleinigkeiten, welche für die Quellentrennung nicht die mindeste Bedeutung haben, mit der größten Genauigkeit zusammengestellt und nach ihnen oft wichtige Entscheidungen getroffen. Natürlich bleiben andere Beobachtungen werthvoll und sind auch von späteren Kritikern benutzt worden, ohne daß das Ganze der Ansicht sich bei irgend jemand des Beifalls erfreut hätte. Zwar umfaßt ein Monument (das erste) die zwölf ersten Kapitel des Buches fast vollständig, ein anderes (das dritte) fast die sämtlichen geographischen Abschnitte, aber bei den übrigen, die wie vereinzelte Inseln im Meere umherschwimmen, erscheint der Gedanke, daß jemand einige Verse als einzelnes Monument aufgeschrieben habe, gänzlich unvollziehbar. Besonders ist es zu tadeln, daß van Herwerden sich bei seiner Untersuchung zu eng auf das Buch Josua beschränkte; das ist in dem Maße der Fall, daß er sogar Stellen als besondere Urkunden aufführte, welche wörtlich aus dem Deuteronomium entnommen sind, die er daher schon bei flüchtiger Lectüre dieses Buches hätte entdecken können.

Daß eine Erledigung unserer Frage nicht möglich sei ohne Beziehung auf den Pentateuch, erkannte wol zuerst mit Klarheit de Wette. Nach manigfachen Schwankungen spricht er in der 6. Auf-

[1]) Disputatio de libro Josuae. Groening. 1826.

lage seiner Einleitung die Ueberzeugung aus, daß die Urschrift Elohim, welche den ganzen Pentateuch durchziehe, auch dem Buche Josua zu Grunde liege, daß diese aber von einem späteren Verfasser, dem Deuteronomiker, überarbeitet und vermehrt worden sei. Es wird hierbei von ihm in der Weise Stähelins zwischen Deuteronomiker und Jehovist kein Unterschied gemacht. Auch Ewald [1]) übertrug seine Ansicht von der Entstehung des Pentateuchs auf unser Buch. Als die ältesten Stücke erscheinen ihm Kap. 5, 2—12; 17, 14—18 und eingestreute Abschnitte in Kap. 15—17, welche mit Richter I Verwandtschaft haben; andere alte Abschnitte erkennt er in Kap. 12, 9—24 und anderen. Sodann schreibt er einen großen Theil des Buches dem Buch der Ursprünge zu, so Kap. 7; 9, 3—27; Kap. 13—19; Kap. 20. 22; 24, 29 ff. 32 ff.; anderes dem 3. und 4. Erzähler, besonders Kap. 2. 6. 8; dem fünften Kap. 5, 13—15; dieser habe die Stücke der ältesten Schrift mit dem Buch der Ursprünge verbunden, endlich sei das Ganze vom Verfasser des Deuteronomiums bedeutend umgearbeitet worden. Auch Bleek in seiner Einleitung erkennt im Buche Josua eine elohistische Grundlage, eine jehovistische Ergänzung und eine deuteronomische Ueberarbeitung an, läßt aber das Einzelne vielfach unentschieden. Am genauesten haben neuerdings Knobel in seinem Commentar und auf ihm fußend Schrader in der neuen Bearbeitung der de Wette'schen Einleitung die Entstehung dieses Buches mit der Entstehung des Pentateuchs in Verbindung zu bringen gesucht, indem beide Fortsetzungen sämtlicher von ihnen angenommenen Pentateuchquellen in dem Buche Josua aufzeigten und diese vom Verfasser des Deuteronomiums überarbeiten ließen. Wenn man die große Uebereinstimmung beobachtet, mit welcher beide Forscher einzelne Verse und Abschnitte ihren Quellen zuweisen, so könnte man leicht zu dem Glauben verleitet werden, als habe hier die Kritik so sichern Fuß gefaßt wie etwa in der Genesis. Aber abgesehen davon, daß die Bestimmung des Einzelnen oft auf Ausdrücken und Wendungen beruht, welche durch ihr häufiges Vorkommen in anderen historischen Büchern sich

[1]) Geschichte des Volkes Israel II, 323 ff.

als zu solchem Gebrauch ungeeignet erweisen, so ist die Scheidung der Quellen nicht selten bloß erfolgt auf Grund von Annahmen in der Pentateuchkritik, welche sich keineswegs einer allgemeinen Beistimmung erfreuen. Da es besonders bei den mittleren Büchern des Pentateuchs noch einer längeren, eingehenden Untersuchung bedarf, ehe sich über sie eine Uebereinstimmung, wie sie sich in Bezug auf Genesis und Deuteronomium in erfreulicher Weise kundgibt, allmählich herausbilden kann, so empfiehlt es sich nicht, die im Buche Josua ganz besonders schwierige Quellenscheidung auf Annahmen über Exodus, Leviticus und Numeri zu gründen, welche, selbst noch dunkel, leicht eine reiche Quelle von Fehlern werden können und so die Lösung der Aufgabe nur erschweren. Damit soll natürlich das große Verdienst nicht in Abrede gestellt werden, welches beide obengenannte Forscher sich um das Buch Josua erworben haben.

In vortrefflicher Weise hat Nöldeke in seinen Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments [1]) auch unser Buch in den Bereich seiner Forschung gezogen. Nachdem er den grundschriftlichen Bestandtheilen im Pentateuch nachgegangen ist, sucht er auch im Buch Josua die Bruchstücke derselben Quelle zu entdecken. Er glaubt aber nicht, daß es möglich sei, einen zusammenhängenden Bericht der Grundschrift in dem Buch zusammenzubringen, da der Deuteronomiker alles frei verarbeitet, Zusätze gemacht und sicher auch manches weggelassen habe.

Gegen alle diese Bestrebungen haben sich nur wenige Kritiker gänzlich ablehnend verhalten. König hat im ersten Heft seiner Alttestamentlichen Studien [2]) das Buch Josua als ein Ganzes zu erweisen gesucht, besonders gegen van Herwerden, gegen dessen 12 Monumente seine Beweisführung zum Theil leichtes Spiel hat; er macht sogar mit dem Talmud wieder den Josua zum Verfasser des Buches. Nicht soweit geht Keil. Er bemerkt (Commentar zum Buch Josua, Erlangen 1847, S. 5): „Während einerseits sowol die Geschichtserzählung in allen ihren Theilen das Gepräge

[1]) Kiel 1869.
[2]) Meurs 1836.

der Autopsie und Theilnahme des Verfassers an den Ereignissen unverkennbar trägt, als auch die Beschreibung der Stammgebiete nach ihren Grenzen und mit ihren Städten sich unzweifelhaft auf gleichzeitige Aufzeichnungen gründet, ja der Erzähler sich nach Kap. 5, 1 zu denen rechnet, welche unter Josua durch den Jordan nach Kanaan hindurchzogen, finden wir andererseits doch in dem Buche eine Reihe von geschichtlichen Angaben, welche über den Tod Josua's hinausführen und der Abfassung desselben durch Josua entgegenstehen." Aber gegenüber den anderen Kritikern betont er entschieden die Selbständigkeit des Buches und trennt es strenge vom Pentateuch. Daß auch diese mildere Aufrechthaltung der überlieferten Ansicht unhaltbar ist, wird sich indirect im Verlaufe der Darstellung ergeben.

Außer den beiden letzten Kritikern haben alle anderen Forscher dem engen Verhältnis, welches zwischen dem Buche Josua und dem Deuteronomium besteht, ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet und den Einfluß des Deuteronomiums auf die Umgestaltung des Buches Josua näher zu bestimmen gesucht. In der That ist dies der fruchtbarste Ausgangspunkt der Untersuchung. Erst wenn sich durch sorgfältige Ausscheidung derartiger Bestandtheile unseres Buches die vordeuteronomische Gestalt desselben ergeben hat, kann die Prüfung der Frage mit Erfolg vorgenommen werden, ob das nun vorliegende Werk ein einheitliches oder ein aus mehreren Quellen zusammengearbeitetes sei. Diese Seite des Buches eignet sich umsomehr zum Ausgangspunkt der Forschung, als die Abfassung des Deuteronomiums in einer späteren Periode der Königszeit unter Hiskia (oder nicht lange nachher, worauf es hier nicht ankommt) auch heute noch trotz Kleinerts[1] neuester Schrift und Stähelins Zustimmung zu den gesichertsten Resultaten der alttestamentlichen Kritik gerechnet werden muß.

Aber so allgemein auch der Einfluß des Deuteronomiums auf das Buch Josua feststeht, so ist doch einerseits im einzelnen vieles unklar und ungewiß, was eine speciell darauf gerichtete Unter-

[1]) Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872; vgl. die Recension von Riehm, Studien und Kritiken 1873, 1. Heft.



suchung aufhellen kann. Andererseits gilt es festzustellen, ob der deuteronomische Charakter josuanischer Stellen auf Identität der Verfasser oder auf Nachahmung beruht. Beide Punkte sollen im Folgenden näher in's Auge gefaßt werden.

Es ist uns jedoch nicht gestattet, ohne weiteres zur Vergleichung des Deuteronomiums mit dem Buch Josua zu schreiten. Denn das Deuteronomium ist ja keineswegs als ein einheitliches Werk anerkannt. Ehe wir also nicht unsere Stellung zu der Frage über das Verhältnis des sogenannten eigentlichen Deuteronomiums (5—28) zu dem Rahmen (1—4. 29—34) angegeben haben, kann von einer Vergleichung nicht die Rede sein. Diese scheinbare Abschweifung vom Gegenstande wird uns zugleich wichtige Fingerzeige auch für die Erkenntnis des wahren Sachverhalts im Buch Josua geben. Es sollen uns dabei Klostermanns Bemerkungen Studien und Kritiken 1871, S. 253 ff., und Kleinerts zerstreute Bemerkungen über diese Frage als Führer und Helfer dienen. Leider können wir an diesem Ort nur nebenher diesen wichtigen Punkt berühren, der recht sehr einer speciellen Untersuchung bedürfte.

Das Deuteronomium und sein Rahmen.

Die Rede Mose's Deut. 5, 1—28, 68 entbehrt gänzlich der chronologischen Fixirung, sie steht außer Beziehung zu der Erzählung des Buches Numeri. Weder wird die Eroberung des Ostjordanlandes erwähnt, noch liegt die Vorstellung, als sei die lange Wüstenreise eine Folge der Versündigung bei Kades, den Ermahnungen zu Grunde. Dagegen finden wir in Kap. 1—4 eine Menge von Beziehungen auf das Buch Numeri; gerade die Punkte, welche im Deuteronomium unerwähnt bleiben, das Sterben der alten Generation und seine Veranlassung und die Eroberung der ostjordanischen Reiche werden hier besonders hervorgehoben, überhaupt wird auf das Buch Numeri sowol als Gesetzsammlung wie als Geschichtserzählung häufig hingeblickt. Der Zweck dieser Rede in Kap. 1—4 bestand also darin, das eigentliche Deuteronomium mit dem Buch Numeri zu verbinden und beide in die richtige Beziehung zu einander zu setzen. Kann nun der Verfasser des eigentlichen Deuteronomiums selbst

bei der Eingliederung seines Werkes in den Pentateuch diese Verbindung hergestellt haben? Dagegen sprechen die entschiedensten Zeugnisse. Denn das Sterben der alten Generation wird im eigentlichen Deuteronomium nicht nur nicht erwähnt, sondern Mose redet überhaupt so, als seien seine Zuhörer selbst aus Aegypten gezogen und ständen selbst im Begriff, in Kanaan einzutreten. Dies ergibt sich deutlich aus Kap. 5, 3; 11, 2, während Kap. 1, 39 gesagt ist, daß erst ihre Söhne in Kanaan einziehen würden. Besonders klar liegt das Sachverhältnis Deut. 4, 41—43 zu Tage. Num. 35, 9—15 werden nämlich 6 Zufluchtstädte bestimmt, von denen drei diesseits, drei jenseits des Jordan liegen sollen. In Deut. 19 aber finden wir nur drei Städte als Zufluchtsorte bestimmt, zu welchen, wenn Gott die Grenzen des Landes erweitere, drei andere hinzugefügt werden könnten. Von drei ostjordanischen aber ist hier mit keiner Silbe die Rede. Diese sich widersprechenden Angaben zu vereinigen und auszugleichen, war offenbar die Absicht des Verfassers von Deut. 4, 41—43. Indem er annahm, daß bereits Mose drei Zufluchtstädte im Ostjordanlande bestimmt habe, glaubt er den Sinn von Deut. 19 klar gelegt zu haben. Ferner heißt es im Rahmen Kap. 2, 29, daß Moabiter und Edomiter den Israeliten Wasser und Speise verkauft hätten, während Deut. 23, 4 dasselbe von den Moabitern deutlich geleugnet wird. Auch wird im Rahmen vom mosaischen Gesetz (5—28) so gesprochen, als habe es der Schriftsteller bereits geschrieben vor Augen Kap. 1, 5; 4, 8. Das ist doch keinem Schriftsteller zuzutrauen, der im Folgenden erst den Ursprung desselben darstellen will. Durch diese Annahme scheint mir auch die auffallende Thatsache am leichtesten ihre Erklärung zu finden, daß von den zwei in Num. 16 mit einander verschmolzenen Erzählungen im eigentlichen Deut. 11, 6 nur die eine, welche Dathan und Abiram als Aufrührer nennt und sie mit ihren Zelten von der Erde verschlungen werden läßt, berücksichtigt ist, während im Rahmen Kap. 1, 22 die doppelte ineinandergeschobene Kundschaftsgeschichte Num. 13. 14 schon in dieser Verbindung wie eine einheitliche Erzählung benutzt wird.

Aber „es wird nicht bloß Bezug genommen auf das, was im

jetzigen Buch Numeri als geschehen oder für die Zukunft in Aussicht genommen berichtet wird (wie Kap. 3, 18—20 auf Num. 32, 1 ff.), so daß man nun weiß, wie das ursprüngliche Deuteronomium rückwärts sich dazu verhält, sondern es wird auch solches erwähnt, was außerhalb des jetzigen Buches Numeri, sowie des Buches Josua als geschichtlich erzählt und vorausgesetzt wird, nämlich im jetzigen Deuteronomium in seinen letzten Kapiteln, und so im voraus das ursprüngliche Deuteronomium in den Rahmen eingefügt, welcher sich aus dem jetzigen Buch Numeri, dem Buch Josua und den Zwischengliedern ergibt". So erklären sich mehrere auffallende Erscheinungen. Deut. 34, 6 heißt es: und er begrub ihn im Thale בְּאֶרֶץ מוֹאָב gegenüber Beth-Peor; Deut. 4, 46 aber im Eingang zum eigentlichen Deuteronomium, welcher dem Verfasser überliefert wurde, wird der Ort der Rede genannt: im Thale gegenüber Beth-Peor בְּאֶרֶץ סִיחֹן. Aus diesen beiden verschiedenen Bestimmungen machte unser Verfasser Kap. 3, 29 „und so blieben wir im Thale, gegenüber Beth-Peor", offenbar absichtlich die genauere Angabe des Landes unterlassend. Die Worte selbst aber sind als zum Volk geredet zwecklos und haben hier keinen Sinn. Sie finden ihre Erklärung und ihre Berechtigung eben nur in dem Bestreben ihres Verfassers, „auf diese Weise die Rede Mose's einzugliedern in die Zeit zwischen den Befehl Jahwe's an Mose auf den Berg zu steigen und nach einem Blick über den Jordan mit Zurücklassung des Josua als Nachfolger zu sterben und dem Vollzuge dieses Befehls". Deshalb heißt es auch Deut. 3, 27 nicht wie Num. 27, 12: Steige auf den Gipfel des Abarimberges, sondern im Hinblick auf Deut. 34, 1 „des Berges Pisga". Wir sehen hieraus, daß der Verfasser von Deut. 1, 1 bis 4, 44 sowol das ursprüngliche Deut. 5—28 als auch Deut. 34, 1 ff., gerade so wie das Buch Numeri überkommen hatte, als er daran gieng, durch die Rede Kap. 1, 6 bis 3, 29 festzustellen, welches zeitliche und sachliche Verhältnis zwischen Deut. 5—28 und dem Buch Numeri rückwärts und Deut. 34, 1 ff. vorwärts obwalte. Wenn ferner der Verfasser Deut. 3, 28 Jahwe sagen läßt: וְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ u. s. w., so fußt er hier nicht bloß auf Num. 27, 19, wo Jahwe dem Mose befiehlt: Stelle

ihn (den Josua) . . . . . vor die ganze Gemeinde, וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם und auf der Ausführung dieses Gebots Num. 27, 23: וַיְצַוֵּהוּ, sondern auch auf Deut. 31, 14, wo Gott sagt: — rufe Josua und tretet in das Versammlungszelt וַאֲצַוֶּנּוּ, besonders aber auf Deut. 31, 23 וַיְצַו אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ. Beides vereinigt offenbar unser Verfasser und setzt die Worte derselben nur etwas um. Es kann also mit Sicherheit behauptet werden, daß er außer unserm Buch Numeri nicht bloß Deut. 34, 1 ff., sondern auch Deut. 31, 14—23 vorgefunden und mit dem ebenfalls überkommenen eigentlichen Deuteronomium in geordneten Zusammenhang zu bringen gesucht habe.

Außer den obengenannten Abschnitten finden wir am Schluß des Deuteronomium auch noch andere, welche einen vom deuteronomischen ganz abweichenden Sprachcharakter zeigen. Es sind der Reihe nach: Kap. 31, 14—23. 30; 32, 1—44. 48—52; 34, 1—9. Die genauere Begründung gibt Klostermann. Sie bildeten offenbar ursprünglich den Schluß des Buches Numeri, an welches sie sich mit ihrem Inhalt unmittelbar anschließen. Unser Verfasser erst hat sie, um das ursprüngliche Deuteronomium in eine organische Verbindung mit den überlieferten Gesetzbüchern zu bringen, an das Ende des Deuteronomium gerückt und durch Hinzufügung manigfacher Abschnitte mit dem Deuteronomium verbunden. Deshalb schrieb er Kap. 31, 1—14. 16. 24—29; 32, 45—47; 34, 10—12. Denn auch von diesen Abschnitten ist hinreichend klar, daß sie trotz ihres im allgemeinen deuteronomischen Sprachcharakters nicht vom Deuteronomiker selbst herrühren können. Denn ihr Verfasser spricht wiederum von dem Deuteronomium als von einem ihm vorliegenden Buche vgl. Kap. 31, 26 סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה, während er selbst erzählt, Mose habe das Buch des Gesetzes geschrieben, ein Fehler, welchen sich der geistvolle Verfasser des Deuteronomiums selbst gewiß nicht hätte zu Schulden kommen lassen. Auch hat Kleinert a. a. O., S. 164. 165 mit Recht bemerkt, daß Kap. 34, 10—12 das prophetische Amt anders aufgefaßt werde als im eigentlichen Deuteronomium [1]).

---

[1]) Kleinert schreibt von obigen Stellen einige dem Deuteronomiker selbst.



Viel schwieriger ist die Entscheidung über die Entstehung von Kap. 27—28. 29—30. Dies eine scheint mir gegen Kleinert festzustehen, daß Kap. 27—28 nicht von demselben Verfasser ist, wie Kap. 29—30. Denn wenn auch in allen diesen Kapiteln auf das Gesetz als auf etwas vollendetes hingeblickt wird mit הַתּוֹרָה הַזֹּאת, so müssen doch mehrere Punkte beachtet werden. Einmal hat Kap. 29 einen ganz neuen Eingang, auch erscheint in Kap. 29, 8. 21. 27 das Vorhergehende wieder als schriftlich vorliegend. Ferner erscheint in Kap. 29 u. 30 die Bezeichnung des Deuteronomiums als סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה Kap. 29, 20. 21; 30, 10 (31, 26) mit deutlichem Hinblick auf das Gesetz als geschriebenes Buch. Zu bemerken ist auch, daß in Kap. 29. 30 der Verfasser sich neben קְלָלָה (Kap. 29, 26; 30, 1. 19) für Fluch auch des Wortes אָלָה Kap. 29, 11. 13. 18. 19. 20; 30, 7, welches im eigentlichen Deuteronomium nicht vorkommt, bedient. Mose spricht endlich in Kap. 27. 28 nur hypothetisch Segen und Fluch aus, während er in Kap. 29. 30 als Prophet direct die Zukunft vorherverkündigt.

Wir haben also festzuhalten, daß unser Verfasser, als er daran gieng, das ursprüngliche Deuteronomium in den Pentateuch resp. Hexateuch einzugliedern, dasselbe schon mit Kap. 27. 28 vorfand. Es ist für unsere Untersuchung nicht von Belang, zu entscheiden, ob dieselben zu der ursprünglichen Conception des Deuteronomikers gehören oder nicht. Auch die andern von Kleinert angeregten Zweifel über die richtige Anordnung mancher Stellen und ihren ursprünglichen Zusammenhang zu besprechen, liegt außerhalb unseres Zweckes und unserer Aufgabe. Kurz: Deut. 5—28 fand unser Verfasser vor, schrieb Deut. 1 bis 4, 44; 29. 30; schob den ursprünglichen Schluß des Buches Numeri an den Schluß des Deuteronomiums und verknüpfte die Theile desselben durch die oben angegebenen Einschiebsel. Seine ganze Ausdrucksweise zeigt uns, daß er das Deuteronomium bereits als ein von Mose herrührendes Werk ansah. Darum fühlte er auch die Verpflichtung in sich, es

---

einige einem späteren Verfasser zu. Wie mir scheint, ohne triftigen Grund. Doch kann ich das hier nicht weiter verfolgen.



dem Gesetzbuch einzuverleiben. Gerade der im Deuteronomium herrschende Geist mußte ihm als der echteste Ausdruck des mosaischen Geistes erscheinen, da derselbe seinem eigenen Gedankenkreise näher stand. Und weil er sich so zu diesem Buche besonders hingezogen fühlte, hat auch seine Darstellung den eingreifendsten Einfluß deuteronomischer Sprache erfahren und legt ein Zeugnis von der Innigkeit ab, mit welcher er, wie viele spätere Schriftsteller, sich in dieses Buch zu versenken gewohnt war.

Die größeren deuteronomischen Abschnitte des Buches Josua.

Derselbe Verfasser, dessen Thätigkeit im Deuteronomium wir bisher nachgegangen sind — Redactor wollen wir ihn kurz nennen —, hat nun auch das Buch Josua einer Bearbeitung unterzogen. Schon von vornherein erscheint nämlich die gewöhnliche Meinung, als sei der Deuteronomiker zugleich der Redactor des Buches Josua, höchst unwahrscheinlich. Denn hätte der Verfasser von Deut. 27 (Befehl zur Errichtung von Steinen und zur Erbauung eines Altars bei Sichem) zugleich auch Jos. 8, 30—35 (Ausführung dieses Befehls) geschrieben, so könnte man ihn von Lüge und Betrug nicht freisprechen. Er würde das Buch, welches er selbst verfaßt, aber dessen Inhalt er Mose in den Mund gelegt, hier als ein mosaisches citiren, ein Verfahren, welches von schriftstellerischer Einkleidung sehr verschieden ist. Und welche Veranlassung hätten wir, dem Schriftsteller einen solchen Betrug aufzubürden? Nur die gewichtigsten Gründe dürfen es sein, die uns zu diesem Zugeständnis bringen könnten. Dieser Beobachtung haben sich auch Bunsen (Bibelwerk, Bd. V, 2. Abth. I, 273. 274) und Kamphausen (Stud. u. Krit. 1871 II, 388) nicht entziehen können. So erscheint es wahrscheinlicher, daß viele Uebereinstimmungen des Buches Josua mit dem Deuteronomium nicht auf Gleichheit der Verfasser beruhen. Aus der folgenden Untersuchung wird sich im einzelnen klar ergeben, daß nicht der Verfasser von Deut. 5—28, wol aber der Redactor jenes Deuteronomiums das Buch Josua überarbeitet hat. Da ihm Josua als das Ideal eines Gottesmannes erschien, so mußte derselbe in allen Punkten dem Gesetz folgsam gewesen sein, also auch diejenigen Bestimmungen erfüllt

haben, welche erst im Deuteronomium ihre Fixirung gefunden hatten.

Unter den zahlreichen deuteronomischen Stellen unseres Buches sind am allgemeinsten anerkannt: Kap. 1; 8, 30—35; 23. Da sie eine größere Ausdehnung haben, so eignen sie sich am meisten dazu, an ihrer Vergleichung mit den parallelen Stellen des Deuteronomiums den Zweck ihres Verfassers zu bestimmen und die oben angeregte Frage zur Entscheidung zu bringen. Wir betrachten deshalb diese zuerst.

Kap. 1.

Uebergehen wir zunächst die beiden ersten Verse des Kapitels, so finden wir in den Worten V. 3. 4 und dem Anfang von V. 5 fast wörtlich eine Stelle des Deuteronomiums wieder, nämlich Deut. 11, 24. 25a, wo sie einen Theil der Worte Moses an das Volk bilden.

Deut. 11, 24. Jeglicher Ort, auf welchen euere Fußsohle tritt, soll euer sein: von der Wüste und dem Libanon, vom Strome, dem Strome Euphrat, bis an das hintere Meer soll euere Grenze sein. V. 25. Nicht soll ein Mann stehen vor euch u. s. w.

Josua 1, 3. Jeglichen Ort, auf welchen euere Fußsohle tritt, habe ich euch gegeben, so wie ich zu Mose geredet. V. 4. Von der Wüste und von diesem Libanon bis zum großen Strom, dem Strom Euphrat, das ganze Land der Hethiter, und bis zum großen Meer gegen Untergang der Sonne, soll euere Grenze sein. V. 5. Nicht soll ein Mann stehen vor dir.

Im Buch Josua mußten die Worte des Deuteronomiums einige Veränderung erleiden, weil sie hier Worte Jahwe's an Josua sind, so לְפָנֶיךָ statt בִּפְנֵיכֶם. Nicht nothwendig, aber ebenso unwesentlich ist die Aenderung von יִהְיֶה in נְתַתִּיו. Ferner setzt der Verfasser hinzu: „wie ich zu Mose geredet habe“, obgleich die Worte gar nicht aus einer Rede Gottes stammen. Zu נָהָר fügt er גָּדוֹל (vgl. Gen. 15, 18), zu לְבָנוֹן — הַזֶּה und statt des seltenen (Deut. 34, 2) יָם אַחֲרוֹן setzt er das gebräuchlichere יָם הַגָּדוֹל mit Hinzufügung der Himmelsgegend nach Deut. 11, 30 מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ (wie Jos. 23, 4 bei demselben). Der Zusatz hinter dem Strome Euphrat כֹּל אֶרֶץ הַחִתִּים findet sich bei den LXX nicht; es läßt

sich aber bei der Unsicherheit der Textesüberlieferung der LXX und bei den in dieser Uebersetzung häufigen Auslassungen daraus kein sicherer Schluß für den ursprünglichen Text ziehen. Uebrigens ist dieser Ausdruck für das Land der Kanaaniter ein späterer und findet sich noch 1 Kön. 10, 29. 2 Kön. 7, 6. Hesek. 16, 3 (Keil). Eine merkwürdige Aenderung hat die im Deuteronomium so klare Grenzbestimmung erfahren; denn durch die Verwandlung des „vom Euphrat" in „bis zum Euphrat" wird die Klarheit der geographischen Anschauung mindestens verwischt. Offenbar sind diese Worte alle nach dem vorliegenden Deuteronomium geschrieben. Es ist aber schwer glaublich, daß ein Schriftsteller selbst sich auf diese Weise ausschreiben sollte, zumal dann nicht, wenn er die Worte zuerst in einem ganz anderen Zusammenhang und von einer anderen Person hatte sprechen lassen. Er hat sogar irrtümlich geglaubt, in der von ihm benutzten Stelle rede Gott, dem Verfasser des Deuteronomiums wäre ein solcher Irrtum schwerlich entschlüpft. Es liegt also hier deutlich die Benutzung der deuteronomischen Schrift von Seiten eines anderen Verfassers vor.

Ganz anders liegt die Sache im Folgenden.

Die Verse 5b. 6. 7 (Anfang) und 9 beruhen auf Deut. 31, 7. 8 (6). Es finden sich in beiden Stellen im allgemeinen dieselben Ausdrücke, aber die Stellung der Gedanken ist eine umgekehrte. V. 8 ist gar nicht aus jener Stelle. Es liegt hier viel näher, an denselben Verfasser zu denken. Wir haben oben gesehen, daß dies deuteronomische Stück vom Redactor herrührt. Da dieser hier denselben Gegenstand zu behandeln hatte, so ist es natürlich, daß er sich im allgemeinen desselben Ausdrucks bedient, welchen er bei Ueberarbeitung des Deuteronomiums gebraucht hatte. Dafür spricht auch, daß er hier statt אַתָּה תָּבוֹא setzt אַתָּה תַּנְחִיל, denn denselben Ausdruck hat er auch Deut. 1, 38; 3, 28.

Das Weitere von V. 7 und der 8. Vers beruht nicht auf einer bestimmten deuteronomischen Stelle, ist aber ganz im Stile des Deuteronomiums gehalten, besonders finden sich Ausdrücke, die der Redactor sich auch sonst angeeignet hat. z. B. שָׁמַר לַעֲשׂוֹת (7 u. 8) zweimal, wie sehr häufig im Deuteronomium, nie im übrigen Pentateuch, Kap. 11, 32; 28, 1. 15. 58; 15, 5. Auch in den Ab-

schnitten des Redactors Kap. 32, 46; 31, 12 (ebenso Jos. 22, 5; 23, 6).

אַל־תָּסוּר (מִמֶּנּוּ) יָמִין וּשְׂמֹאול, ebenso Deut. 2, 27 (Jos. 23, 6); ähnlich Deut. 5, 29. 17, 11. 20; 28, 14; aber auch sonst.

V. 7. לְמַעַן תַּשְׂכִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ; ebenso Deut. 29, 8 bei demselben Verfasser לְמַעַן תַּשְׂכִּילוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן (vgl. Jos. 1, 8 אָז תַּשְׂכִּיל).

Ferner הַכָּתוּב בּוֹ (nämlich בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה); ebenso bei demselben Verfasser Deut. 29, 19. 20. 26; 30, 10 (Jos. 8, 31. 34; 23, 6), auch im eigentlichen Deut. 28, 58. 1 Chron. 16, 40. Jer. 25, 13 und anderen späteren Büchern.

Das Gesetz wird ferner in derselben Weise bezeichnet, welche wir beim Redactor als charakteristisch erkannt hatten, nämlich als סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה, vgl. Deut. 29, 20. 21; 30, 10; 31, 26.

Die Worte des 8. Verses לֹא־יָמוּשׁ מִפִּיךָ (das Buch des Gesetzes) werden ebenso gebraucht Jes. 59, 21. Uebrigens kommt dieses Verbum, wenn auch selten, so doch bei Jesaia, Jeremia und Sacharja öfter vor.

Was dann folgt: וְהָגִיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה ..... כִּי־אָז תַּצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶךָ zeigt die größte Verwandtschaft mit Ps. 1, 2. 4. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß wir hier eine prosaische Umwandlung jener poetischen Stelle haben. Die Abhängigkeit unseres Redactors läßt sich freilich nicht demonstriren, aber der Umstand, daß er sonst überall aus anderen Schriften seine Darstellung schmückt, spricht gegen seine Originalität in diesem Falle.

In V. 12—18 ist die Verhandlung Josua's mit den 2½ Stämmen beschrieben. Knobel und Schrader scheiden hier zwischen V. 12—15 u. 17—18 und schreiben erstere Stelle dem Jehovisten, die zweite dem Deuteronomiker zu. Doch sind die Gründe für die Scheidung unzureichend. Knobel meint, die Worte in V. 17. 18 klängen so, als rede das ganze Volk; der Verfasser habe vergessen, daß bloß die 2½ Stämme reden. Aber es ist doch wahrlich nicht einzusehen, warum die 2½ Stämme nicht auf die Mahnung Josua's antworten sollen, sie würden ihm wie Mose gehorchen, und wer ihm nicht folgsam sei, solle getödtet werden. Natürlich meinen sie

zunächst die Glieder ihrer Stämme. Knobel führt nun V. 12—15 auf Num. 32 zurück, aber diese Annahme erscheint sonderbar, da der Ausdruck von jenem durchweg verschieden ist. Vielmehr haben wir den Verfasser von Deut. 3, 18—20 vor uns.

Kap. 1, 13 b = Deut. 3, 18 mit Hinzufügung von מֵנִיחַ לָכֶם (vgl. Deut. 3, 20) und Weglassung von לְרִשְׁתָּהּ, welches schon am Schluß von V. 11 gebraucht war.

Kap. 1, 14 Anfang aus Deut. 3, 19 mit den nothwendigen Aenderungen der Person, Weglassung von רַק und der für die vorliegende Situation gänzlich unpassenden Worte: „denn ich weiß, daß euere Habe groß ist“. Auch steht hier בָּאָרֶץ für בְּעָרֵיכֶם. Der übrige Theil des Verses entspricht dann wieder Deut. 3, 18; doch ist חֲלוּצִים in חֲמֻשִׁים, בְּנֵי חַיִל in גִּבּוֹרֵי חַיִל verwandelt und עֲזַרְתֶּם אוֹתָם hinzugefügt.

Kap. 1, 15 = Deut. 3, 20 mit unbedeutenden Abweichungen und Verschiebungen und Hinzufügung der Himmelsgegend wie in V. 5. Selbstverständlich schließt sich dann V. 16 an. Schrader hat diesem klaren Sachverhalt dadurch gerecht zu werden versucht, daß er Deut. 3, 18 ff. für eine Lehnstelle aus der unsrigen erklärte. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Denn hier wird auf Worte verwiesen, welche Mose zu den Rubeniten und Gaditen gesprochen hat. Diese Worte werden geradezu citirt. Solche Worte Mose's an die 2½ Stämme finden sich aber nur Deut. 3, 15 ff. und nirgend sonst.

Von demselben Redactor stammt dann auch V. 17—18. הִמְרָה findet sich bei ihm auch (mit פֶּה) Deut. 1, 26. 43; (ohne פֶּה) 31, 27; aber auch Deut. 9, 23 und bei anderen.

Da so gezeigt ist, daß Jos. 1, 3—9. 12—18 vom Redactor herrührt, so erscheint es natürlich, daß auch V. 10. 11, wenigstens in der Form, wie wir sie jetzt haben, seiner Feder entstammen. Wirklich zeigt der Schluß von V. 11 Verwandtschaft mit seiner Sprache und klingt an Deut. 3, 18 und 11, 31 an, vgl. das Geben des Landes und das לְרִשְׁתָּהּ. Letzteres ist keineswegs dem Jehovisten eigentümlich, wie Knobel behauptet, vielmehr beim Deuteronomiker außerordentlich häufig. Auch würde dieser Annahme das Vorkommen der שֹׁטְרִים nicht ungünstig sein. Denn diese

Benennung einer Beamtenkategorie findet sich zwar auch in Ex. 5, 6. 10. 14. 15. 19 als Bezeichnung der israelitischen Aufseher in Aegypten, auch einmal Num. 11, 16, sonst aber im Pentateuch nur im Deut. 1, 15; 29, 9; 31, 8; 16, 18; 20, 5. 8. 9. Auch sind sie Deut. 20, 5. 8. 9 gerade wie hier die Vermittler, durch welche der Feldherr dem Volke seine Befehle kundthut. Im Buch Josua kommen sie nur noch Kap. 3, 2; 23, 2; 24, 1 vor. Die beiden letzten Stellen sind sicher deuteronomischen Charakters. Sonst bedient sich nur der Chronist des Ausdrucks. Nichtsdestoweniger möchte ich diese Behauptung nicht mit Bestimmtheit aufstellen; es bleibt die Möglichkeit, daß unser Redactor die Schoterim und die Aufforderung an das Volk, sich Zehrung zu bereiten, in seinem Texte vorfand und nur den Schluß der Worte, wie oben angedeutet, änderte. Ebenso wenig wird sich über die ursprüngliche Form des Eingangs V. 1—2 etwas feststellen lassen. Ein מְשָׁרֵת Moses wird Josua nur Ex. 24, 13; 33, 11. Num. 11, 28 genannt. Das spricht dafür, daß ein gleicher Verfasser hier zu Grunde liegt, doch kann sich der Redactor jene Bezeichnung auch angeeignet haben.

Mithin hat sich ergeben, daß das *ganze erste Kapitel* mit Ausnahme vielleicht von V. 1—2. 10—11, wo die ältere Grundlage nicht ausgeschlossen bleibt, vollständig *eine Composition des Redactors* ist. Er blickt selbst zurück auf Stellen des Deuteronomiums, welche von ihm herrühren; er wendet auch Stellen des eigentlichen Deuteronomiums für seine anderen Zwecke an und zwar in einer Weise, welche die Identität des Verfassers gänzlich ausschließt. Der *Zweck* dieser Composition ist unschwer zu erkennen. Obwol Josua bereits vor Mose's Tode zum Befehlshaber des Heeres bestimmt war und auf ihn also ohne weiteres die göttliche Vollmacht übergieng, so war es doch ganz passend, beim Antritt des so wichtigen und schwierigen Amts eine göttliche Ermahnung und Tröstung voranzuschicken und in der Ermahnung an die 2½ Stämme den Josua als einen treuen Vollstrecker mosaischer Befehle hinzustellen. Zugleich erreichte der Verfasser damit einen anderen Zweck. Er wollte die Wahrheit, welche ihm lebendig vor der Seele stand, daß nämlich nur im stricten Halten am Gesetz-

buch das Heil des Volkes beruhe, seinen Zeitgenossen recht klar vor die Augen malen und so gleichsam ein Programm für das Folgende aufstellen, durch dessen Befolgung allein der glückliche Ausgang des großen Unternehmens bedingt erschien. Darum kommt er auch so gern auf diesen Gedanken zurück. So wird für ihn die Beschreibung der Vergangenheit zugleich wesentlich eine Paränese an die Gegenwart. Derselbe Zweck ist auch in Kap. 8, 30—35 zu erkennen.

Kap. 8, 30—35.

Daß diese Erzählung von der Aufrichtung eines Altars auf dem Berge Ebal, von einer feierlichen Volksversammlung daselbst mit Vorlesung des Gesetzes in die Reihenfolge der Begebenheiten nicht paßt, ist so allgemein anerkannt, daß es keines erneuten Nachweises bedarf. Von einem Zuge Josua's nach dem Berge wird nicht berichtet, ebenso wenig von einer Rückkehr; vielmehr finden wir Kap. 9, 6; 10, 6. 9. 15. 43 wieder Gilgal als Lager Israels genannt. Selbst Keil hat die Schwierigkeiten gefühlt und deshalb angenommen, von Kap. 9 an sei ein anderes Gilgal gemeint als vorher. Man dürfte aber an den naivsten Schriftsteller in diesem Falle die Forderung stellen, daß er darüber seinen Lesern eine Andeutung mache. Kap. 9 schließt sich vielmehr direct an die Erzählung von der Eroberung Ai's an und schließt damit Kap. 8, 30—35 aus. Wir sehen ganz davon ab, daß es schwierig, ja unmöglich war, von Gilgal aus mitten durch Feindesland nicht etwa mit einem Heere, nein, mit dem ganzen Volk, Weibern und Kindern nach Sichem zu ziehen und dort ein großes Fest zu feiern.

Es wird hier die Ausführung eines mosaischen Gebotes berichtet, welches nur im Deuteronomium (Kap. 11, 29 ff. u. Kap. 27) enthalten ist. Der Verfasser wiederholt nicht alles, sondern hebt nur die Hauptpunkte hervor. Aber alle Ausdrücke beruhen auf Deut. 27. Knobel hat hier eine deuteronomische Umarbeitung einer jehovistischen Quelle angenommen, wie er denn auch in Deut. 27, V. 5 u. 7a für jehovistisch hält. Letztere Annahme scheint mir unbegründet, aber gesetzt auch, sie sei richtig, so lassen uns doch bei näherem Zusehen an unserer Stelle die Gründe Knobels ganz im

Stich, zum Theil verlieren seine Argumente dadurch ihr Gewicht, daß wir hier wie in Kap. 1 nicht den Deuteronomiker selbst, sondern einen Redactor vor uns haben.

Knobel nimmt zunächst Anstoß an אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל in Kap. 8, 30 אָז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Allerdings kommt beim Deuteronomiker diese Verbindung nie vor. Wenn aber in Deut. 27, 5 befohlen wird: וּבָנִיתָ שָּׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, wie sollte denn unser Verfasser die Ausführung anders berichten, als indem er אֱלֹהֶיךָ in אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל umwandelte? Sodann ist der Ausdruck in V. 34 אַחֲרֵי־כֵן so gewöhnlich, daß man ihn unmöglich zum Kennzeichen eines Verfassers machen kann. Daß er in den deuteronomischen Reden nicht gebraucht wird, ist nicht wunderbar, da er seiner Natur nach mehr der geschichtlichen Darstellung angehört. So kommt er nie in den Psalmen, im Jesaia, selten im Leviticus, nur einmal im Hiob vor, häufig aber in der Genesis, im Exodus, Numeri und den übrigen historischen Büchern. Auch würde das Fehlen desselben im Deuteronomium noch nicht gegen unseren Redactor sprechen. Die Wendung „wie der Fremdling, so der Eingeborene" כַּגֵּר כָּאֶזְרָח in V. 33 mußte unserem Verfasser aus dem Gesetz geläufig sein (Lev. 24, 16. 22 u. öfter), wenn sie sich auch im Deuteronomium nicht findet. Auch Hesekiel hat sich Kap. 47, 22 dieselbe angeeignet. Jedenfalls ist sie nicht speciell jehovistisch, sondern ein Terminus der Gesetzessprache.

Im übrigen ist das Meiste direct aus Deut. 27 geflossen, was näher auszuführen unnöthig ist; das מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה aus Deut. 17, 28. Was sich Deut. 27 nicht findet, hat eine eigentümliche und auffallende Verwandtschaft mit den Abschnitten des Deuteronomiums, welche vom Redactor herrühren, vgl. V. 33 זְקֵנִים שֹׁטְרִים שֹׁפְטִים mit Deut. 29, 9; V. 35 הַנָּשִׁים וְהַטַּף וְהַגֵּר mit Deut. 29, 10; V. 31 כַּכָּתוּב und V. 34 כָּל־הַכָּתוּב mit Jos. 1, 8; V. 35 קְהַל יִשְׂרָאֵל mit Deut. 31, 30.

Aber der unumstößliche Beweis dafür, daß wir hier nicht den Deuteronomiker, sondern einen Redactor vor uns haben, liegt darin, daß der Verfasser unseres Abschnittes jene Stelle Deut. 27 gänzlich misverstanden hat. Das Gebot Mose's im Deuteronomium umfaßt nämlich ein Dreifaches: 1) nach dem Uebergang über

den Jordan auf dem Ebal große Steine aufzurichten, diese mit Kalk zu verkitten und auf sie alle Worte dieses Gesetzes zu schreiben; 2) daselbst einen Altar zu erbauen von unbehauenen Steinen, über die kein Eisen geschwungen worden ist, und darauf Brandopfer und Dankopfer darzubringen; 3) auf dem Berge Gerisim den Segen, auf dem Berge Ebal den Fluch auszusprechen. Der Bericht über die Ausführung Jos. 8 vermischt aber die beiden ersten Punkte augenscheinlich. Es wird hier nämlich ein Altar von unbehauenen Steinen errichtet, über welche man kein Eisen geschwungen, es werden darauf Brand- und Dankopfer dargebracht. Und auf die Steine wird eine Abschrift des Gesetzes Mose's geschrieben, welches er geschrieben vor den Kindern Israel. Unter den zuletzt genannten Steinen können meiner Meinung nach keine anderen verstanden werden als dieselben, von welchen der Altar erbaut ist, die unbehauenen, über welche man kein Eisen geschwungen. Allerdings stehen die Worte אבנים im Vorhergehenden im Genetivverhältnis, aber sie erhalten durch den Zusatz des Adjectivs, des Relativsatzes und die Beziehung des עליו auf sie ein so großes Gewicht, daß man den Artikel im Folgenden nicht wohl anders denn als Hinweisung auf das Vorhergehende erklären kann. Den Artikel mit Keil auf die aus der Lectüre von Deut. 27 bekannten Steine zu beziehen, scheint mir doch dem Leser zu viel zuzumuthen.

Im Deuteronomium werden aber beide Arten von Steinen so deutlich unterschieden, daß man auch die Abweichung nicht lösen kann, indem man dem Deuteronomium den Sinn unserer Stelle unterschiebt. Auch würde eine Gesetzesinschrift auf unbehauenen Steinen nicht wohl möglich sein. Das hat sich eben unser Redactor nicht klar gemacht. Wol aber ist die Entstehung des Irrtums bei unserem Verfasser noch leicht erkennbar. Denn nach dem Befehl zur Erbauung des Altars greift der Deuteronomiker in V. 8 noch einmal auf das erste Gebot zurück: „Und schreibe auf die Steine alle Worte dieses Gesetzes wohl eingegraben." Diese Wiederholung gab dem Redactor zu seiner Verwechselung beider Steine und beider Gebote Anlaß. Daß dem Deuteronomiker selbst ein solches Misverständnis unmöglich war, ist selbst-

redend [1]). Wir haben also hier wieder den Redactor, welcher den Josua als gehorsamen Vollstrecker mosaischer Anordnungen darstellt; er glaubte gewiß, daß Josua einen Befehl, dessen Ausführung auf den Termin „nach Ueberschreitung des Jordan" festgesetzt war, nicht länger habe aufschieben können, als bis nach Erlangung der ersten Siege. Ein Bedenken, wie wir es aus der natürlichen Auffassung der Verhältnisse entnehmen, kam ihm dabei gar nicht in den Sinn, da er die ganze Eroberung als ein unmittelbares Werk Gottes anzuschauen gewohnt war und auf die Mittelursachen seine Reflexion nicht richtete. Auch war ja Deut. 11, 30 gesagt, daß die Berge Ebal und Gerisim Gilgal gegenüber lagen; ein Zug von Gilgal dahin konnte also keinem Bedenken unterliegen.

Kap. 23.

In dieser Rede warnt Josua das versammelte Volk vor der Verbindung mit den Kanaanitern und vor Abfall zu ihren Göttern. Dies werde Jahwe's Fluch zur Folge haben, wie die treue Anhänglichkeit an Jahwe den göttlichen Segen mit sich bringen werde. Knobel hat auch hier eine jehovistische Grundlage angenommen, die wiederum aus zwei Urkunden bestehen soll. Diese Rede sei erst vom Deuteronomiker überarbeitet und um V. 2 (theilweise). 4—8. 11—16 vermehrt. Ewald dagegen weist das ganze Kapitel dem

---

[1]) Was auf diesen Steinen eigentlich gestanden habe („alle Worte dieses Gesetzes") bleibt auch im Deuteronomium unklar. Auch der Redactor hat durch seinen Ausdruck מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה u. s. w. die Sache nicht aufgehellt. Er scheint, so unmöglich dies sein mag, unter dem Gesetz, welches Mose schrieb vor den Augen der Kinder Israel, eben nur das Deuteronomium verstanden zu haben. Denn nach dem Deuteronomium scheint es allerdings so, als habe Mose das Gesetz vor den Augen des Volks geschrieben. — Uebrigens steht hier keineswegs, wie vielfach angenommen wird, das Josua das ganze Gesetz vorgelesen, sondern „er rief alle Worte des Gesetzes, nämlich den Segen und Fluch". Er ließ von allen Worten, die Mose geboten, kein Wort aus. Wenn es heißt, daß er sie selbst ausrief, so ist das nur die bekannte Breviloquenz. Zu beachten ist auch noch, daß hier abweichend von Deut. 27 die Bundeslade erwähnt wird und daß die Israeliten nicht auf dem Berge Ebal und Gerisim aufgestellt sind, sondern אֶל־מוּל derselben.

Deuteronomiker zu, ebenso Schrader, welcher die Argumente Knobels (a. a. O., S. 306) widerlegt. Auch hier möchte ich zuerst darauf hinweisen, daß der Verfasser ebenfalls der Redactor und nicht der Deuteronomiker selbst ist. Zunächst hat er mehreres mit den bereits besprochenen Abschnitten gemein, z. B. vgl. V. 1 הניח mit Kap. 1, 13; V. 2 mit Kap. 8, 34; V. 4 die Ortsbestimmung wie Kap. 1, 4; V. 5 ירש wie Kap. 1, 15; V. 6: „Sie fest zu beobachten u. s. w.“, wie Kap. 1, 7. 8.

Aber es kann auch nicht zufällig sein, daß gerade mit Deut. 29. 30. Deut. 1—4 sich so auffallende Berührungen zeigen.

Gleich V. 2. 3 beginnt genau wie Deut. 29, 1: „Und es rief Mose (Josua) ganz Israel und sprach zu ihnen: Ihr habt gesehen alles, was Jahwe gethan hat.“ Nur ist Jos. 23, 2 zu Israel hinzugefügt: לִזְקֵנָיו וּלְרָאשָׁיו וּלְשֹׁפְטָיו וּלְשֹׁטְרָיו. Auch dies steht fast ebenso Deut. 29, 9 (ähnlich Jos. 8, 34): רָאשֵׁיכֶם שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם. (Denn auch hier ist für שבטיכם zu lesen שֹׁפְטֵיכֶם.) In Jos. 23, 6 wird das Gesetz auf dieselbe Weise angeführt wie Deut. 29, 19. 20 (Jos. 1, 8; 8, 34). In Deut. 29, 25. 26 (ähnlich Kap. 30, 17; 8, 19; 11, 16) heißt es: וַיֵּלְכוּ וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם — וַיִּחַר־אַף יְהוָה בָּאָרֶץ הַהִוא. Ebenso in Jos. 23, 16 (8): וַהֲלַכְתֶּם וַעֲבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם וְחָרָה אַף־יְהוָה בָּכֶם. Vergleiche ferner Deut. 29, 26: לְהָבִיא עָלֶיהָ אֶת־כָּל־הַקְּלָלָה und Jos. 23, 15: כֵּן יָבִיא יְהוָה עֲלֵיכֶם אֵת כָּל־הַדָּבָר הָרָע. Wie in Deut. 29, 27 dann folgt: und er reutete sie aus מֵעַל אַדְמָתָם, so bedient sich auch unser Verfasser V. 15 desselben Wortes: bis er euch vertilgt מֵעַל הָאֲדָמָה (vgl. Deut. 6, 15, wo מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה verbunden ist mit הִשְׁמִיד). Dann vergleiche Deut. 30, 6. 16. 20 לְאַהֲבָה u. s. w. mit Jos. 23, 11 (auch Deut. 11, 13. 22) und Deut. 30, 10 בְּכָל־לֵבָב וּבְכָל־נֶפֶשׁ mit Jos. 23, 14 (auch Deut. 11, 13. 18); Deut. 30, 20 (4, 4) דָּבַק בְּ mit Jos. 23, 8. 12 (auch Deut. 10, 20; 11, 22; 13, 5.

Ebenso sind die Anklänge an Deut. 1—4 besonders zahlreich: Deut. 1, 25. 35; 3, 25; 4, 21. 22 steht הָאָרֶץ הַטּוֹבָה (mit verschiedenen Zusätzen: welche ich gegeben habe oder dergl.) und dies

ist verwandt mit Jos. 23, 16. In V. 13. 15 steht für אֶרֶץ aus dem oben angegebenen Grunde אֲדָמָה.

Vergleiche ferner Deut. 1, 30 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא יִלָּחֵם לָכֶם und Deut. 3, 22 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם mit Jos. 23, 3 u. 10.

Ebenso Deut. 2, 4 נִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד mit Jos. 23, 11, besser noch Deut. 4, 15, wo auch der Zusatz לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם sich findet. So ist Deut. 2, 27 „weichen zur Rechten und Linken" mit Jos. 23, 6 (1, 7) verwandt (vgl. auch Deut. 5, 29; 28, 14; 17, 20).

Deut. 3, 11 wird wie Jos. 23, 12 יֶתֶר von dem Rest der Völker gebraucht. Deut. 4, 1. 23 ירש וגו' wie Jos. 23, 5 (1, 15) (vgl. auch Deut. 8, 1; 11, 8. 23. 31.

Deut. 4, 38 לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצֻמִים מִמְּךָ מִפָּנֶיךָ wie Jos. 23, 9 וַיּוֹרֶשׁ יְהוָה מִפְּנֵיכֶם גּוֹיִם גְּדֹלִים וַעֲצוּמִים und Kap. 23, 5 הוֹרִישׁ אוֹתָם מִלִּפְנֵיכֶם und V. 13 לְהוֹרִישׁ אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵיכֶם. Siehe auch Deut. 11, 23; 9, 1; 26, 5.

Gerade die Gedankenverbindungen und Wendungen finden wir also zahlreich in diesem Kapitel wieder, welche der Redactor des Deuteronomiums mit besonderer Vorliebe gebraucht hat. Und wenn solche Ausdrücke, wie obige Zusammenstellung zeigt, sich zum Theil auch im eigentlichen Deuteronomium finden, so ist es doch sehr auffallend, daß gerade der Nexus, in welchem sie dort stehen, mit diesem Kapitel fast gar nicht verwandt ist, daß dagegen zwischen dem Gedankenkreis von Deut. 1—4. 29—30 und unserer josuanischen Rede die auffallendsten Berührungen stattfinden. Natürlich finden wir auch sonstige deuteronomische Anklänge, wenn auch nur in geringer Zahl solche, die nicht auch in Kap. 1—4. 29—30 vorkämen, da ja der Redactor sich in den deuteronomischen Sprachgebrauch eingelebt hat.

So erinnert Jos. 23, 4. 7. 12 נִשְׁאָרִים (in Bezug auf die übrig gelassenen Völker) an Deut. 7, 20.

Jos. 23, 4 הִכְרַתִּי an Deut. 12, 29; 19, 1.

Jos. 23, 5 יֶהְדֳּפֵם an Deut. 6, 19; 9, 4.

Jos. 23, 7 שׁבע an Deut. [illegible] 13; 10, 20 in Verbindung mit עבר. Jos. 23, 12 וְהִתְחַתַּנְתֶּם בָּהֶם wie Deut. 7, 3 לֹא תִתְחַתֵּן בָּם; Jos. 23, 13 עַד־אֲבָדְכֶם wie Deut. 28, 20 עַד־אָבָדְךָ.

Vieles, was Knobel zur Erhärtung eines jehovistischen Ursprungs für dieses Kapitel beibringt, ist bereits durch obige Zusammenstellung erledigt. Einige der von ihm angeführten Punkte bedürfen aber hier noch einer kurzen Besprechung.

Jos. 23, 9 לֹא עָמַד אִישׁ בִּפְנֵיכֶם ist allerdings aus Jos. 21, 42 geflossen, aus dem Kapitel 21, 43 stammt לֹא נָפַל דָּבָר אֶחָד וגו׳ und הַכֹּל בָּאוּ Jos. 23, 14. Aber wären auch beide Verse des 21. Kapitels vom Jehovisten geschrieben, was ich bezweifle, so würde doch bei der sonstigen Beschaffenheit unseres Kapitels eine Entlehnung aus jener Stelle viel wahrscheinlicher sein und sich unschwer erklären.

Sodann führt Knobel als Kennzeichen des Jehovisten יָדוֹעַ תֵּדְעוּ in V. 13 an. Diese Wendung findet sich allerdings Gen. 15, 13, aber auch nur an dieser Stelle des Pentateuch, um so häufiger in den anderen Büchern z. B. 1 Sam. 20, 3. 9; 28, 1. 1 Kön. 2, 37. 42. Spr. 27, 23. Jerem. 26, 15; 42, 19. 22. Sie ist also keineswegs für den Jehovisten charakteristisch.

Wenn es nun in V. 13 weiter heißt: Und sie werden euch sein: לְפַח וּלְמוֹקֵשׁ וּלְשֹׁטֵט בְּצִדֵּיכֶם וְלִצְנִנִים בְּעֵינֵיכֶם, so ist das ohne Zweifel zu vergleichen mit Num. 33, 55 לְשִׂכִּים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִינִם בְּצִדֵּיכֶם. Aber man sieht leicht, daß hier nicht eine Gemeinsamkeit des Verfassers, sondern eine Benutzung vorliegt, indem diese Stelle unserm Redactor vor Augen schwebte. פַּח ist gar kein pentateuchisches Wort und mit מוֹקֵשׁ kommt es nur Jes. 8, 15 vor. Ebenso wenig hat man an dem Ausdruck הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה für הָאָרֶץ הַטּוֹבָה Anstoß zu nehmen. Denn einerseits ist אֲדָמָה beim Deuteronomiker keineswegs selten, andererseits ist der Gebrauch von אֲדָמָה aus der Nachahmung von Deut. 6, 15 oben hinreichend erklärt.

Wenn endlich unser Verfasser sagt: Ein Mann von euch jagt tausend (V. 10), so ist diese Wendung nach Lev. 26, 8 und Deut. 32, 30 gebildet. Nichts berechtigt uns also, mit Knobel in der vorliegenden Rede Josua's eine jehovistische Grundlage anzunehmen, vielmehr haben wir das ganze Kapitel als eine freie Composition unseres Redactors anzusehen. Wie derselbe Deut. 31, 14—23. 32 schon Worte Mose's an das Volk vorfand und es

trotzdem für nöthig hielt, seine Ermahnungen in Kap. 29. 30 vorauszuschicken, so verfuhr er auch hier in ähnlicher Weise. Auch hier fand er die Rede Josua's, welche wir Kap. 24 lesen, in ihren wesentlichen Bestandtheilen vor. Aber wenn auch diese Rede mit dem größten Nachdruck vor der Verehrung fremder Götter warnt und zum Dienst Jahwe's ermahnt, indem sie die Wohlthaten Gottes dem Volke vor Augen stellt, so fehlte ihm doch in derselben ein wesentliches Stück. Es fehlte die Ermahnung zur Beobachtung des unserem Verfasser und seiner Meinung nach auch jener Generation schriftlich vorliegenden deuteronomischen Gesetzes. Es war ihm ferner aus der weiteren Entwicklung Israels bekannt, welch einen bedenklichen Einfluß die übrig gelassenen Völker und ihr Cultus auf seine Vorfahren geübt hatten. Die Mahnung also, diese Völker auch ferner zu vernichten und sich vor allzu großer Annäherung an sie zu hüten, schien ihm nothwendig in der letzten Rede des großen Gotteshelden einer Stelle zu bedürfen. Die Wohlthaten Gottes dagegen berührt er bloß, sie waren ausführlich genug in der überkommenen Rede Kap. 24 gezeichnet. Aber auch diese Rede ist nicht unberührt geblieben von der überarbeitenden Hand des Redactors. Die Spuren seines Sprachgebrauchs haben sogar manche Forscher zu der irrtümlichen Meinung veranlaßt, als sei auch dieses Kapitel ein freies Product seines Geistes.

Kap. 24.

Es herrscht aber hier eine ganz andere Sprach- und Denkweise. Es ist von unbesiegten Völkern nicht die Rede; während in Kap. 23 das Volk als zur Zeit Gott gehorsam dargestellt wird, ermahnt Josua in Kap. 24 dasselbe, die fremden Götter, welche in seiner Mitte verehrt werden, zu entfernen [1]). Diese Götter werden sogar als Götter dargestellt, welche Tarah und ihre Väter

[1]) Keil (S. 172) will das Vorhandensein von Götzenbildern leugnen, indem er den Worten die Bedeutung zuschreibt, sie sollten die Götzen aus ihrem Herzen entfernen. Diese Erklärung erscheint von vornherein gesucht und wird auch durch die Parallelstelle Gen. 35, 2 als gänzlich falsch gekennzeichnet.



jenseit des Stromes verehrt haben, eine nur diesem Kapitel eigene Ueberlieferung. Ferner ist zu beachten, daß hier Gott als אֱלֹהִים auch ohne den Zusatz von יְהוָה bezeichnet wird V. 1. 26. 27, daß in V. 14 das Volk aufgefordert wird, Gott zu dienen בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת, wofür der stehende deuteronomische Ausdruck בְּכָל־לְבָב וּבְכָל־נֶפֶשׁ ist. Der Redactor und der Deuteronomiker nennen die fremden Götter nur: אֱלֹהִים אֲחֵרִים hier aber werden sie daneben mehrfach אֱלֹהֵי הַנֵּכָר genannt. Die einzige Stelle im Deuteronomium, wo sich dieser Ausdruck findet, Kap. 31, 16, ist, wie oben gezeigt, nicht deuteronomisch. Gerade mit diesem nicht deuteronomischen Abschnitt aber zeigt unser Kapitel mehrfache Verwandtschaft, vgl. יִתְיַצְּבוּ Deut. 31, 14 und Jos. 24, 1. Dort soll 31, 19 das Lied Mose's ein Zeuge sein gegen das Volk Israel, hier soll V. 22 das Volk gegen sich selbst und V. 27 ein Stein Zeuge sein gegen das Volk. Die Abwechselung zwischen den beiden Ausdrücken für „fremde Götter“ finden wir Deut. 31 ebenso.

Eine noch innigere Verwandtschaft hat unser Kapitel mit Gen. 35, 2, wo Jacob sagt: הָסִרוּ אֶת־אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם. Hier 24, 23 sagt Josua dasselbe zum Volk, nur daß er wie Deut. 31, 17 für תּוֹךְ vielmehr קֶרֶב anwendet. Die Handlung findet an beiden Stellen in Sichem statt; auch in Gen. 35, 7 wird Gott als הָאֱלֹהִים bezeichnet wie Jos. 24, 1. Wie dort Jacob (35, 4) die Ringe und die Götzenbilder unter der Terebinthe תַּחַת הָאֵלָה bei Sichem vergräbt, so richtet Josua 24, 26 einen Stein auf unter der Eiche תַּחַת הָאַלָּה (mit dem Artikel). Die Differenz der Vocale ist natürlich ohne Bedeutung.

In Jos. 24, 32 blickt der Verfasser zurück auf das Stück Feldes Gen. 33, 19, welches Jacob von den Söhnen Hemors zu Sichem gekauft hatte. So führt uns Inhalt und Sprachgebrauch überall auf frühere, nicht deuteronomische Bestandtheile des Pentateuch. Ich erwähne noch, daß die Construction von אלהים mit einem Adjectiv im Plural in ihrer Seltenheit an die Construction von אלהים mit dem Verbum im Plural Gen. 20, 13 erinnert und daß V. 12 „nicht mit deinem Schwert und mit deinem Bogen“ sich noch Gen. 48, 22 findet. Genauer den Zusammenhang unseres Kapitels mit den Pentateuchquellen festzustellen, liegt außerhalb des

Bereiches dieser Untersuchung; das Bisherige genügt, um die Meinung von der Entstehung unsers Kapitels aus der Hand des deuteronomischen Redactors zurückzuweisen [1]). Jetzt gilt es, die Zusätze dieses Redactors auszuscheiden.

Ob das Aufschreiben in V. 26 von ihm herrührt (wie Nöldeke S. 105 Anm. annimmt), scheint mir wegen des Ausdrucks סֵפֶר תּוֹרַת אלהים sehr zweifelhaft. Leicht erkennbar ist jedoch, daß die Aufzählung in V. 1 זְקֵנִים רָאשִׁים וגו׳ wie Jos. 8, 31. Deut. 29, 9 ihm zuzuschreiben ist. Auch was wir in V. 9 von Bileam lesen, gibt sich als seinen Zusatz zu erkennen. Es stimmt in auffallender Weise überein mit Deut. 23, 5, 6. Dort lautet der zweite Grund, welcher gegen die Zulassung der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde angeführt wird: וַאֲשֶׁר שָׂכַר עָלֶיךָ אֶת־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר לְקַלְלֶךָּ וְלֹא אָבָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ אֶל־בִּלְעָם. Hier heißt es V. 9: וַיִּקְרָא לְבִלְעָם בֶּן־בְּעוֹר לְקַלֵּל אֶתְכֶם׃ וְלֹא אָבִיתִי לִשְׁמֹעַ לְבִלְעָם Nur aus dem Deut. kann der Redactor diese Wendung geschöpft haben, sonst findet sich ähnliches bei der Erwähnung Bileams nirgends. Der Verfasser mußte in dieser Aufzählung die Anführung Bileams um so mehr vermissen, als sie im Pentateuch Num. 22—24 einen ziemlich breiten Raum einnimmt. Da aber im Pentateuch diese Erzählung ein für sich bestehendes, selbständiges Stück bildet, welches offenbar ursprünglich für sich allein aufgeschrieben wurde, so kann es uns nicht auffallen, daß in der ursprünglichen Rede hier von Bileam nicht die Rede war [2]). Im Folgenden ist V. 13 offenbar ein Zusatz des Redactors nach Deut. 6, 10 „Städte, die ihr nicht

---

[1]) Hier liegt deutlicher als an irgend einer andern Stelle des Buches der Beweis vor, daß auch die jüngere elohistische Quelle sich bis in das Buch Josua hineinerstreckt. Der Verfasser derselben mußte als Ephraimit der Geschichte Josua's ein größeres Interesse zuwenden, wie wir dasselbe bei der Geschichte Josephs beobachten. Ihm werden wir also gewiß vieles im Buch Josua zu verdanken haben.

[2]) Die Bemerkung Knobels, S. 484, daß von einem Kriege Balaks gegen Israel sonst nichts weiter bekannt sei, würde sich so durch Misverständnis des Redactors erklären, kann aber auch wol dadurch beseitigt werden, daß man die Worte uneigentlich faßt, s. Keil, S. 169.

gebaut habt" u. s. w. Größere Schwierigkeiten bereiten V. 11 u. 12. Denn sehr störend für den Zusammenhang der Rede sind hier die zwei Könige der Amoriter (unter denen man doch nur Sihon und Og verstehen kann), nachdem vorher schon die Ueberschreitung des Jordan und die Eroberung Jericho's angeführt worden ist. Ist die Stelle so richtig überliefert, so würde die nachträgliche Erwähnung nur als eine ungeschickte Einschiebung durch den Redactor betrachtet werden können und im Zusammenhang damit auch die erste Vershälfte auf ihn zurückgeführt werden müssen, zumal der Deuteronomiker in Deut. 7, 20 das Bild von den Hornissen aus Exod. 23, 28 entlehnt hat. Da das aber eine große Nachläßigkeit des Redactors voraussetzen würde, der doch V. 9 in richtiger historischer Folge eingeschoben hat, so scheint mir eine andere Auffassung naturgemäßer. Es ist nämlich nach den LXX für שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי zu lesen שְׁנֵי עָשָׂר מַלְכֵי הָאֱמֹרִי *δώδεκα βασιλεῖς τῶν Ἀμοῤῥαίων* [1]).

Aber V. 31 ist wahrscheinlich nach Schrader deuteronomisch, wie denn der Deuteronomiker das הֶאֱרִיךְ יָמִים und מַעֲשֵׂה יְהֹוָה besonders liebt. Es schließt sich dann auch V. 32 schön an V. 30 an. Im übrigen finden sich keine Spuren einer Ueberarbeitung, im wesentlichen ist also die Rede unversehrt überliefert worden. —

Als besonders charakteristisch für den Redactor trat uns im Bisherigen die Einschärfung des deuteronomischen Gesetzes entgegen; ich füge deshalb die einzige Stelle des Buches an, in welcher dies auch noch ausdrücklich geschieht, nämlich Kap. 22, 4. 5.

In diesem Kapitel wird die Entlassung der 2½ Stämme in ihre Heimath berichtet, und auch hier sehen wir, daß der Redactor

---

1) Diese Zahl kann nicht auf einer Correctur der LXX beruhen; denn es findet sich nirgends eine Angabe, nach welcher dieselbe unternommen sein könnte. Man würde dann vielmehr eine Verwandlung in die Zahl 31 (resp. LXX 29) nach Kap. 12 erwarten. Die Zahl 12 scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß die Quelle, welcher die Rede unseres Kapitels angehört, besonders die Besiegung von 12 Königen hervorhob; daß diese Angabe in unserm masorethischen Text in die von den bekannten zwei Königen umgeändert wurde, ist erklärlich.

die Abschiedsworte Josua's benutzt, um seinen paränetischen Zweck geltend zu machen, indem er V. 4 a. c und V. 5 einschob. (In V. 4b zeigt אֲחֻזָּה und das Zurückkehren zu den Zelten wol einen anderen Ursprung). Man vergleiche nur V. 4 וְעַתָּה הֵנִיחַ וגו' und אֲשֶׁר נָתַן וגו' mit Jos. 1, 15; dann in V. 5 das beliebte רַק und die Wendungen שָׁמַר לַעֲשׂוֹת, לְאַהֲבָה, הָלַךְ בְּכָל־דֶּרֶךְ, דָּבַק בְּ, עָבַד בְּכָל־לֵבָב וגו'.

Ich glaube, daß die hier angestellte Untersuchung die Verwandtschaft dieser Stellen mit dem Deuteronomium noch mehr als bisher geschehen bestätigt und genauer bestimmt hat. Insbesondere aber wird sich jedem Leser mit Klarheit die Beobachtung aufgedrängt haben, daß alle diese Stellen von unzweifelhaft deuteronomischem Charakter nicht dem Verfasser des eigentlichen Deuteronomiums, sondern nur einem Bearbeiter desselben, einem späteren R e d a c t o r, zugeschrieben werden können.

Diese Wahrnehmung wird zwar auch im Folgenden, wo wir uns der schwierigen Untersuchung anderer deuteronomischer Spuren im Buch Josua zuwenden, fortgesetzt ihre Bestätigung finden, kann aber der Natur der Sache nach nur bei längeren Abschnitten mit Sicherheit gemacht werden. Wir werden daher in den folgenden Zeilen auf diesen Punkt nur gelegentlich hinweisen, da es hier zunächst darauf ankommt, die Stellen deuteronomischen Charakters selbst festzustellen, und ihre Einschiebung durch den oben gezeichneten Redactor sich nach den bisherigen Ergebnissen von selbst versteht.

Sonstige Spuren des Redactors.

Daß ein Schriftsteller, der das Buch Josua mit mehrfachen längeren Zusätzen rednerischen oder historischen Inhalts bereichert hat, auch sonst das Buch nicht unberührt ließ, ist von vornherein als wahrscheinlich anzunehmen. In der That treten uns bei der Lectüre des Buches zahlreiche Spuren seiner Thätigkeit entgegen. Diese Thätigkeit aber war zwiefacher Art. Sie bestand einmal, wie in den besprochenen Abschnitten, in der H i n z u f ü g u n g und Einschiebung von Stellen, ohne daß der vorliegende Bestand der Schrift sonst wesentlich abgeändert wurde. Es lassen sich daher solche Stellen von ihrer Umgebung überall reinlich aussondern.

Andererseits hatte sie mehr den Charakter einer Ueberarbeitung. Wir bemerken nämlich auch Stellen, in denen dieser oder jener Ausdruck auf den deuteronomischen Redactor mit Sicherheit hindeutet, ohne daß wir doch im Stande sind, das Hinzugefügte genau auszuscheiden und den ursprünglichen Text in seiner Reinheit wieder herzustellen. Doch lassen sich die Stellen von beiderlei Art nicht mit solcher Klarheit auseinander halten, daß sich eine getrennte Behandlung derselben empfähle; ich ziehe es daher vor, einfach dem Gang der Erzählung folgend alle solche Spuren aufzusuchen.

In Kap. 2, 11b fallen uns zunächst die Worte auf, welche Rahab zu den Kundschaftern spricht: כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתָּחַת. Diese stimmen genau überein mit Deut. 4, 39, einer vom Redactor verfaßten Stelle. Nur fehlen hier die deuteronomischen Worte: אֵין עוֹד, welche zu dem erst sich entwickelnden Glauben der Rahab auch nicht gepaßt haben würden. Mir scheint danach die Annahme desselben Verfassers berechtigt zu sein. In demselben Kap. V. 10 sagt Rahab in Bezug auf die Besiegung des Sihon und Og אֲשֶׁר הֶחֱרַמְתֶּם אוֹתָם. Dieser Ausdruck findet sich abgesehen vom Deuteronomium im ganzen Pentateuch nur Num. 21, 2. 3, wo gerade von Sihon und Og nicht die Rede ist. Wol aber ist dem Deuteronomium der Ausdruck geläufig und wird gerade in dem Abschnitte, welcher von der Ueberwindung jener beiden Könige handelt (Deut. 2, 31—3, 10) mehrfach angewandt (Kap. 2, 34; 3, 6 zweimal). In der ursprünglichen Erzählung jenes Ereignisses Num. 21, 11—35 steht nichts derartiges. Diese beiden sichtbaren Spuren machen eine weitergreifende Umarbeitung besonders der Worte Rahabs nicht unwahrscheinlich. Die Schilderung der Furcht der Kanaaniter und der Thaten Gottes, welche als Motive der That Rahabs erscheinen, verdankt wol der Erweiterung des Redactors ihren Ursprung, so daß dadurch der religiöse Standpunkt der Rahab ein höherer wurde, als er der Natur der Sache nach sein konnte. Die Worte Rahabs V. 9 beruhen mehrfach auf dem Siegesgesang Exod. 15, besonders auf V. 15 u. 16. Aus ihm sind mehrere poetische Ausdrücke entnommen, eine Ueber-

einstimmung, die keineswegs, wie Knobel urtheilt, zu der Annahme einer Gleichheit der Quelle berechtigt, vielmehr als prosaische Umwandlung einer poetischen Stelle auf Nachahmung hindeutet. Der Redactor, welcher auch Deut. 2, 25 Gott zu Mose sagen läßt: Heute will ich Furcht vor dir legen u. s. w., scheint mir die ihm wohlbekannten Worte zur Erweiterung der Worte Rahabs gebraucht zu haben. Dahin würde dann auch V. 24 desselben Kapitels gehören.

In Kap. 3 u. 4 sind ebenso Spuren einer deuteronomischen Ueberarbeitung unverkennbar; zunächst in dem Ausdruck הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם 3, 2, der als ein deuteronomischer bekannt ist und sich Deut. 17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9 findet. Schon Jos. 8, 33 haben wir gesehen, daß unser Redactor ihn sich aneignete. Ebenso ist die Bezeichnung der Priester als נֹשְׂאֵי אֲרוֹן וגו' wol eine deuteronomische. Sie findet sich Deut. 10, 8 u. 31, 9. 25, also auch in einem Abschnitt des Redactors, sonst nie im Pentateuch, wo doch, wäre die Anschauung den Verfassern bekannt gewesen, zur Anwendung dieser Bezeichnung Veranlassung genug gewesen wäre. Auch wendet unser Redactor dieselbe Bezeichnung Kap. 8, 33 an. Die Erwähnung der Schoterim führt, wie oben gezeigt, nicht mit Bestimmtheit auf ihn, ebensowenig die Bezeichnung der Bundeslade mit אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה oder אֲרוֹן הַבְּרִית. Allerdings ist diese Bezeichnung beim Deuteronomiker (10, 8; 31, 9. 25. 26) stehend, während die Lade im Pentateuch meist אֲרוֹן הָעֵדוּת, in den Büchern Samuelis stets אֲרוֹן (הָ)אֱלֹהִים oder אֲרוֹן יְהוָה, erst in den Büchern der Könige vereinzelt אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה genannt wird.

Aber es findet sich diese letzte Bezeichnung doch auch schon an zwei Stellen des Buches Num. 10, 33; 14, 44, so daß dieselbe auch hier schon ursprünglich sein könnte.

Sicher aber führt auf den Redactor Jos. 3, 7 הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל גַּדֶּלְךָ וגו'. Man vergleiche nur Deut. 2, 25 הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל תֵּת וְגו'. An beiden Stellen folgt auch eine Verbalform auf זן, welche, im Deuteronomium sehr gewöhnlich, auch in unsern beiden Kapiteln häufig angewandt wird. Diese Annahme wird unterstützt durch die Uebereinstimmung von Jos. 3, 7 mit Jos. 1, 5 „wie ich mit Mose gewesen, will ich mit dir sein". Dieser Verheißung

Jos. 3, 7 entspricht dann der Bericht über die Erfüllung Kap. 4, 14, der ebenfalls dem Redactor zuzuschreiben ist.

So ist vom Redactor auch Jos. 4, 21—24 eingeschoben. Josua befiehlt den Söhnen Israels, wenn ihre Kinder sie in Zukunft nach der Bedeutung der aufgerichteten Steine fragten, in ihnen die Erinnerung an die großen Heilsthaten Gottes lebendig zu erhalten. Es war dem Redactor nicht genug, daß in der vorliegenden Erzählung bereits eine solche Mahnung enthalten war, Kap. 4, 6. 7. Denn diese war an die zwölf Männer, aber nicht an das ganze Volk gerichtet. Darum ließ er am Schluß den Josua noch einmal dasselbe zum ganzen Volk sagen, indem er die vorliegende beliebte Form nachahmte. Der Ausdruck ist aber doch ein ganz anderer und macht die Annahme (bei Knobel und Schrader), daß beide Stellen von demselben Verfasser herrührten, unmöglich. Kap. 3, 17 u. 4, 18 ist das Trockene חָרָבָה genannt, hier יַבָּשָׁה und das Verbum ist hier הוֹבִישׁ. Am Schluß steht: כָּל־הַיָּמִים, ein Ausdruck, welcher nach Kleinert a. a. O., S. 224 außer Gen. 43, 2; 44, 32, unter den Büchern des Pentateuchs sich nur im Deuteronomium findet. Auch hat hier יַרְדֵּן wie in Kap. 1 bei demselben Verfasser den Zusatz הַזֶּה. Der Gebrauch von אֲשֶׁר für „wenn“ (oben ist כִּי gebraucht) ist deuteronomisch, Deut. 11, 27; 18, 22 (1 Kön. 8, 33), vgl. auch Deut. 2, 22. Der Redactor fand hier eine willkommene Gelegenheit für seine Ermahnungen. Endlich ist in Kap. 4, 10 gesagt: Die Priester standen in der Mitte des Jordan, bis daß alles vollendet war, was Jahwe dem Josua geboten zum Volk zu reden, ganz so wie Mose dem Josua geboten“. Auch hier redet wol der Redactor, welcher den Josua mosaische Anordnungen erfüllen läßt.

Schon hieraus geht hervor, daß die Ueberarbeitung sich weit in's Einzelne erstreckt haben muß. Denn wenn die Priester-Leviten als Träger der Bundeslade erst dem Redactor ihren Ursprung verdanken, so wurde hier offenbar der Uebergang der Bundeslade über den Jordan erzählt, ohne daß Träger besonders erwähnt wurden, wodurch sich die ganze Erzählung radical umändert [1].

[1]) Man könnte versucht sein, hier an Num. 10, 33 zu denken, wo die



Die Vertheilung der Erzählung auf zwei Quellen, wie sie Knobel und Schrader übereinstimmend ausführen, wird hierdurch unmöglich gemacht, wenigstens in der von ihnen angenommenen Form. Ueberhaupt erklärt diese Annahme die in der Erzählung herrschende fast unbegreifliche Verwirrung nur sehr mangelhaft. Die beiden von Knobel und Schrader angenommenen Quellen berühren sich außerdem sprachlich in so vielen Punkten, daß ihre Verschiedenheit precär erscheint: vgl. מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם Kap. 3, 4 (Knobel, Kriegsbuch) u. 4, 18 (Knobel, Rechtsbuch); תָּמַם Kap. 3, 17; 4, 1 (Rechtsbuch); Kap. 4, 10. 11 (Kriegsbuch); ferner הָכֵן und הָכִין Kap. 3, 17 u. 4, 3; בְּקִרְבְּכֶם Kap. 3, 5; 4, 6; לְמִסְפַּר שִׁבְטֵי Kap. 4, 5 u. 4, 8; die Gleichheit des Ausdruckes in Kap. 3, 12 u. 4, 2. 3; כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים Kap. 3, 13 u. 4, 18. Damit ist die Behauptung nicht widerlegt, daß in der Geschichte zwei Erzählungen vereinigt seien; nur die Form, in welcher sich diese Hypothese bei Knobel und Schrader ausgeprägt findet, zurückgewiesen. Es ist nicht dieses Orts, einen neuen Versuch zur Auflösung dieser Schwierigkeiten zu machen.

Nachdem nun in Kap. 5, 1 die Furcht der Kanaaniter geschildert worden ist, heißt es in V. 2: „Zu selbiger Zeit sprach Jahwe zu Josua: Mache dir steinerne Messer und beschneide wiederum die Söhne Israels zum zweiten Mal. 3. Da machte sich Josua scharfe Messer und beschnitt die Söhne Israels am Hügel der Vorhäute." Was nun in V. 4—7 folgt, gibt sich leicht als einen Nachtrag zu erkennen, der dieses auffallende Gebot erklären will. Das erhellt auch aus V. 9 „und Jahwe sprach zu Josua: הַיּוֹם גַּלּוֹתִי אֶת־חֶרְפַּת מִצְרַיִם מֵעֲלֵיכֶם. Ueber den Sinn dieser Worte ist viel hin und her gestritten worden. Man mußte zu den gesuchtesten Erklärungen seine Zuflucht nehmen, um die Worte mit V. 4—7 in Einklang zu bringen. Knobel erklärt חֶרְפַּת מִצְרַיִם

Bundeslade „drei Tagereisen vor dem Volke herzieht, um ihm einen Ruheort zu erkunden". Auch hier werden Träger nicht erwähnt; vgl. Nöldeke, Untersuchungen, S. 74. Auffallend ist auch die vielfache Aehnlichkeit von Num. 10. 11 mit der Darstellung in unserm Kapitel, wovon eine Vergleichung leicht überzeugen kann. Doch liegt das unserm Thema fern.

„das von Aegypten her Israel noch anhangende Elend“, Keil: „das Gerede der Aegypter, daß Jahwe die Israeliten aus Aegypten ausgeführt habe, um sie in der Wüste zu Grunde zu richten; dieses wurde abgewälzt, indem die Beschneidung eine Realerklärung für die volle Wiederherstellung des Bundes war“; oder gar von Lengerke (Kenaan, S. 627): „die Schmach und Strafe, die es im Abfall sogleich nach dem Bundesschluß auf Sinai durch den in Aegypten eingesogenen Geist auf sich geladen hatte“. Nur enthalten leider die Worte des Textes von alledem nichts. „Schmach Aegyptens“ kann sich nur auf das „Unbeschnittensein“ beziehen; denn dieses ist ja abgewälzt. Es ist entweder eine Schmach, welche die Aegypter haben, erleiden, was hier keinen Sinn gibt, oder das, was den Israeliten von den Aegyptern als Schmach angerechnet wird. Also das Unbeschnittensein galt in Aegypten als Schmach. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß der Verfasser dieses Verses sich die Israeliten in Aegypten unbeschnitten gedacht hat und daß eben dieser Zustand von den Aegyptern als eine Schmach angesehen wurde. Folglich kann unmöglich bei demselben Schriftsteller vorher gestanden haben, daß alle aus Aegypten ausziehenden Israeliten beschnitten gewesen seien. Vielmehr wollte er in V. 2. 3. 9 die Einführung der Beschneidung berichten [1]). Also nicht bloß V. 4—7, sondern auch שוב und שֵׁנִית in V. 2 ist ein späterer Zusatz. Der deuteronomische Redactor, welcher die Einsetzung der Beschneidung seit Abraham kannte, sucht die Stelle durch den Zusatz von שוב und שֵׁנִית, der aber auch so unklar bleibt, zu erklären und die Ursachen darzustellen, aus welchen die damalige Generation unbeschnitten war, ohne zu bedenken, daß dadurch V. 9 seinen Sinn verlor. Auch bedachte er nicht, daß die Gesetzgebung, welche die Unterlassung der Beschneidung mit der Ausrottung aus dem Volke bedroht, entschieden die Beschneidung der Kinder in der Wüste

---

1) Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis, S. 278—285 zeigt hinreichend den allgemeinen, uralten Gebrauch der Beschneidung bei den Aegyptern und erklärt so den Ausdruck, daß das Unbeschnittensein der Israeliten in der That von ihnen als eine Schmach betrachtet wurde. Auch stimmt derselbe mit der oben angegebenen Fassung der Worte V. 9 überein (S. 284).

voraussetzt, zumal für die Unterlassung in dem ruhelosen Umherwandeln gar keine Entschuldigung liegt. So ist diese nachträgliche Erklärung in jeder Weise mißlungen. Es standen eben zwei Auffassungen neben einander, die eine, welche die Beschneidung von Abraham ableitete, die andere, welche dem Josua ihre Einführung zuschrieb. So enthielt der ursprüngliche Text nur V. 2 (ohne שׁוּב und שֵׁנִית) 3. 8. 9. Daß aber der Zusatz von unserem Redactor herrührt, ist zu schließen aus dem Verhältnis zu Deut. 1, 34. 35; aus der breiten Ausdrucksweise, besonders aus der Einführungsformel des Abschnittes: וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר, welche Deut. 15, 2; 19, 4 ebenso gebraucht wird.

In Kap. 6, welches die Einnahme Jericho's berichtet, zeigt vielleicht auf unsern Verfasser der Anfang der Worte Gottes in V. 2 hin: רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ וגו', vgl. besonders Deut. 2, 24, auch Deut. 1, 8. 21; 31, 4. 5; 30, 15. רְאֵה wird beim Deut. sehr oft gebraucht und ist so sehr für הִנֵּה eingetreten, daß es auch vor Pluralen zur Anwendung kommt. Doch sicher ist diese Spur nicht. Aber das Tragen der Bundeslade durch die Priester fällt unter dieselbe Beurtheilung wie in Kap. 3. 4. Zu beachten ist aber, daß in Kap. 6 meist אֲרוֹן יְהוָֹה gebraucht wird, 6, 6. 7. 11. 12. 13 (zweimal), nur einmal אֲרוֹן הַבְּרִית 6, 6 und einmal אֲרוֹן בְּרִית יְהוָֹה 6, 8. Während in Kap. 7 sich gar keine Spuren des Redactors erkennen lassen, ist in Kap. 8, 1 die Wendung „ich habe sie in deine Hand gegeben אַל תִּירָא וְאַל תֵּחָת" von demselben eingeschoben, wie die Vergleichung mit Deut. 1, 21 und Jos. 1, 9 zeigt. Schon Ewald hat solche Ermahnungen zum Muthfassen dem Deuteronomiker zugeschrieben. Auch was sodann in Kap. 8, 2 über die Beute vorgeschrieben und V. 26 ausgeführt wird, findet seine Grundlage in Deut. 20, 12—14, so daß Josua hier als stricter Erfüller mosaischer Anordnungen erscheint. Wenn 8, 29 erzählt wird, Josua habe den König von Ai an einen Baum gehenkt bis zum Abend, dann aber den Befehl ertheilt, den Leichnam herunterzunehmen, so stimmt das allerdings mit der Vorschrift Deut. 21, 23 überein. Es liegt also die Annahme nahe, daß diese Stelle wie die unmittelbar folgende 30—35 ein Einschiebsel sei. Aber wenn wir die im Deuteronomium

und hier angewandten Ausdrücke vergleichen, so finden wir gar keine Verwandtschaft zwischen ihnen. Es könnte daher das Gesetz Deut. 21, 23 auch die Fixirung eines alten Herkommens sein Hierüber wage ich nichts Bestimmtes zu behaupten. Ebenso wäre dann das analoge Ereignis 10, 27 zu beurtheilen.

Die Erzählung von der List der Gibeoniten in Kap. 9 läßt in ihren Schlußworten leicht den Einfluß des deuteronomischen Redactors erkennen, indem hier die bekannte deuteronomische Formel אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר zugesetzt ist [1]). Aber auch hier muß die Redaction desselben weiter ausgedehnt werden. Nöldeke hat S. 97 die Bemerkung gemacht, daß in V. 22 die Erzählung ganz von neuem anhebt. In der That ist in V. 21 die Sache vollkommen beendigt. Da sich nun nirgend anders als beim Deuteronomiker der Befehl zur Vertilgung (הַשְׁמִיד) der Einwohner des Landes findet, so folgt daraus, daß V. 22—27 von dem Redactor eingefügt ist. Auch läßt sich der Zweck dieses Zusatzes, wie mir scheint, noch ganz deutlich erkennen. In der vorhergehenden Erzählung ist ein auffallendes Zurücktreten Josua's und ein entschiedenes Hervortreten der נְשִׂיאִים bemerkbar. Die Fürsten klagt das Volk an, nicht den Josua; sie müssen also allein verantwortlich für die Verhandlung gewesen sein. Ursprünglich muß also Josua nicht bloß zurückgetreten sein, wie noch jetzt sichtbar, sondern seine Erwähnung muß überhaupt gefehlt haben, wie wir derselben auffallenden Erscheinung in Kap. 22 begegnen. Diese Vernachlässigung des Heerführers veranlaßte den Redactor, die ganze Erzählung umzuarbeiten und auch dem Josua eine Rolle zuzuweisen. Besonders sollte in V. 22—27 die schließliche und feierliche Verkündigung der Strafe ihm zufallen. Ursprünglich scheint die Erzählung enthalten zu haben: V. 3—5. 6 (ohne Josua). 7. 12—14. (doch müssen vor V. 12 einige einleitende Worte, wie z. B.: Sie sprachen: „Aus fernen Landen sind wir gekommen, denn" und

---

1) Wenn Fay (Lange's Bibelwerk) zu dieser Stelle dagegen bemerkt, daß Exod. 20, 24 ein ähnlicher Ausdruck vorkomme, so zeigt schon eine oberflächliche Vergleichung den großen Unterschied. Vgl. auch Riehm, Stud. u. Krit. 1873, Hft. I, S. 183.



dergleichen durch die Ueberarbeitung ausgefallen sein) 15b. 17—21. Auf den Einfluß des Redactors deutet auch in V. 8—11 der beliebte Hinweis auf Sihon und Og hin; er erinnert uns an die entsprechenden Worte der Rahab in Kap. 2. — V. 16 ist ganz überflüßig, ja hindernd. Die Erzählung ließ die Sache entweder hinter dem Rücken Josua's vorgehen, der so etwas nicht geduldet haben würde, oder wies ihm überhaupt nicht die hervorragende Stellung an, welche die spätere Ueberlieferung voraussetzte [1]).

In Kap. 10 hat der Redactor die Erzählung vom Siege über die fünf kanaanitischen Könige durch eine Ermahnung V. 8 bereichert, welche den Zusammenhang auf's deutlichste unterbricht und in der Form an andere Stellen erinnert, die wir in Kap. 6 u. 8 ihm zugewiesen haben: „Fürchte dich nicht vor ihnen; denn in deine Hand habe ich sie gegeben, kein Mann von ihnen wird stehen vor dir.“ Besonders aber rührt die Einschiebung der vielbesprochenen Stelle 10, 12—15 vom Stillestehen der Sonne von keinem andern als von unserm Redactor her. Daß dieselbe in den ursprünglichen Zusammenhang nicht gehört, bedarf keines erneuten Beweises. Der Einschiebende läßt den Josua in V. 15 nach Gilgal zurückkehren, während im Folgenden die Handlung sich ruhig an einem andern Schauplatz fortsetzt. Es ist zwar von keinem großen Gewicht, daß die Stelle wie 8, 30 mit אָז beginnt, aber die Wendung in V. 12 נָתַן אִישׁ לִפְנֵי אִישׁ ist eine unzweifelhaft deuteronomische Wendung Deut. 1, 8. 21; 2, 31. 33. 36; 7, 2. 23; 23, 15; 28, 25; 31, 5 (vgl. Kleinert, S. 228). Außer dem Deuteronomium findet sie sich nur an unserer Stelle und Jos. 11, 16 und 1 Kön. 8, 46. Da zu der Anwendung dieser Phrase sehr häufig Veranlassung war, so kann das seltene Vorkommen derselben nicht auf Zufall beruhen. Vielmehr liegt in ihr ein zwingender Beweis für die deuteronomische Abstammung

---

[1]) Letzteres erklärt sich, wenn die Erzählung, wie Nöldeke mit Recht annimmt, einen Theil der Grundschrift des judäischen Verfassers bildete (Nöldeke, S. 97).

unsers Einschiebsels. Dazu kommt noch, daß die Stelle mit den Worten schließt: כִּי יְהוָה נִלְחָם לְיִשְׂרָאֵל, welche wir schon oben als beliebte Wendung des Redactors kennen gelernt haben. Auch stimmt mit dieser Auffassung überein, daß das dem Deuteronomiker so geläufige הֲלֹא für הִנֵּה hier angewandt ist. Unser Redactor ist es also gewesen, der jene poetische Stelle aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר im prosaischen Sinne misverstand und es daher für nöthig hielt, ein so großartiges, einzig dastehendes Ereignis in die ihm vorliegende Erzählung einzuschieben. Freilich konnte er dabei den Mond der poetischen Stelle nicht recht gebrauchen, vernachläßigte ihn daher ganz bei seiner Umschreibung. Daß ihm dies alte Buch noch zu Gebote stand, ist um so weniger auffallend, wenn wir bedenken, daß er auch in Deut. 1—4 mancherlei antiquarische Notizen gibt, welche sich in den uns erhaltenen Quellen sonst nicht finden.

In 10, 25 ist sodann in bekannter Weise die Mahnung eingeschoben אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחָתּוּ חִזְקוּ וְאִמְצוּ, „denn so wird Jahwe thun allen euren Feinden, die euch bekämpfen". Der Vers kann ohne weiteres aus dem Zusammenhang losgelöst werden. Von V. 27 war bereits oben bei 8, 29 die Rede.

In 10, 28—43 wird in stets wiederkehrenden Wendungen die Einnahme mehrerer Städte und die Besiegung vieler Könige erzählt. Es sind: הִכָּה לְפִי חֶרֶב V. 28. 30. 32. 35. 37. 39; לֹא הִשְׁאִיר שָׂרִיד V. 28. 30. 33. 37. 39. 40; נָתַן בְּיַד 30. 32. Sie kommen allerdings auch im Deuteronomium vor; die erste Deut. 13, 16, die zweite Deut. 2, 34; 3, 3; die dritte Deut. 3, 3; 2, 24. 30. Aber sie sind für den Deuteronomiker nicht charakteristisch, vgl. Num. 21, 24. 35. Wol aber ist die Umarbeitung deutlich zu erkennen in V. 40 und ebenso Kap. 11, 11. 14; denn אֵת כָּל־נְשָׁמָה הֶחֱרִים, wie Jahwe der Gott Israels geboten, weist auf ein Gebot, welches sich als Gebot nur Deut. 20, 16 findet. Auch in 10, 42 erblicken wir wieder die Redensart: „denn Jahwe der Gott Israels stritt für Israel". So ist es wenigstens sicher, daß der Abschluß der Aufzählung 10, 40—42 ein Werk des Redactors ist. Daß aber das Vorhergehende in dieser Form von ihm herrührt, ist mir unwahr-

scheinlich; die Namen deuten vielmehr auf eine Urkunde hin, welche die Fortsetzung der bisherigen Siege Josua's gab [1]).

Dieselbe Urkunde liegt wol auch in der Beschreibung des Kampfes mit den nördlichen Königen in Kap. 11 zu Grunde, aber hier rührt manches vom Redactor her. So im V. 11 u. 14, daß nichts übrig blieb, was Odem hatte, daß er sie verbannte; V. 12. 14. 15, daß Josua nichts unterließ von dem, was Mose geboten (in Uebereinstimmung mit Deut. 13, 16. 18. 20, 16ff.). Man vergleiche auch, was Deut. 20, 10—18 von den Städten gesagt ist, welche sich in Frieden ergeben, mit V. 19 unseres Kapitels; und Deut. 2, 30 mit Jos. 11, 20.

Aus der alten Quelle stammt wol nur 11, 1—9. 10. 11 zum Theil und was in V. 13 von den Städten, die auf einem Hügel standen, berichtet ist; ferner in V. 21 und 22 die Besiegung der Enakiter, denn der Redactor schrieb dieselbe dem Josua nicht zu, wie aus Kap. 14 hervorgeht. V. 23 macht dann wieder den deuteronomischen Abschluß „und das Land hatte Ruhe vom Kriege."

Besondere Schwierigkeiten bereitet Kap. 12 u. 13. In Kap. 12 werden die besiegten Könige aufgezählt, zuerst die zwei ostjordanischen V. 1—6, sodann die westjordanischen, 31 an der Zahl. Darauf gibt im Kap. 13 Jahwe dem alt gewordenen Josua zunächst das noch nicht eroberte Land an, fordert ihn auf, das ganze unter die 9½ Stämmen zu vertheilen, da die 2½ Stämme ihr Besitztum bereits durch Mose empfangen hätten. Das Gebiet derselben wird dann erst im allgemeinen, darauf im einzelnen beschrieben, V. 15—23 Ruben, V. 24—28 Gad, V. 29—31 Halb-Manasse.

Zunächst ist zu beachten, daß die Angaben in 12, 2—6 über Sihon und Og und ihr Gebiet nicht auf Num. 21, 22 beruhen, wo freilich auch die Namen sich meist, aber zerstreut finden, sondern

---

1) Uebrigens beruht die Weglassung der Könige bei einigen dieser Städte nicht, wie Nöldeke (S. 98) meint, auf einer nachträglichen Ausgleichung des Redactors oder Deuteronomikers, sonst würde dasselbe auch bei Hebron geschehen sein.



eine genaue Verwandtschaft mit den Stellen des Redactors Deut. 3, 9—12. 14—17 haben und zwar so, daß der deuteronomische Redactor seine Angaben im Deuteronomium nicht aus unserer Stelle entlehnt haben kann, da dort mehr steht als hier. Astharoth und Edrei, welche Deut. 3 nicht stehen, sind Deut. 1, 3 genannt. Nur Beth-Jesimoth ist hier mehr zu finden (aus Jos. 13, 20). Bestätigt wird der Ursprung unsers Abschnitts aus der Hand des Redactors durch den deuteronomischen Ausdruck יְרֻשָּׁה 12, 6. In ganz ähnlicher Weise wie hier wird dasselbe Gebiet in Jos. 13, 8—12 beschrieben und zwar noch genauer mit Deut. 3 übereinstimmend. Es ist nur aus 13, 16. 17. 20 die Bestimmung von Medeba bis Dibon hinzugesetzt. Wir haben also auch hier den Redactor, der durch seinen Einschub in unpassender Weise der spätern Beschreibung von V. 13 an vorgreift.

Ferner bemerken wir in Kap. 13, 6b אָנֹכִי אוֹרִישֵׁם מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַק הַפִּלֶהָ לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ. Knobel schreibt diese Stelle richtig dem Deuteronomiker zu. Denn dieses Gebot beruht auf Deut. 3, 28; 31, 7. Jos. 1, 6, lauter Stellen des Redactors. הִפִּיל findet sich auch so Jos. 23, 4. Die Rede Jahwe's in Kap. 13, 1 ff. hat kein Ende, auch ist mit Knobel zu urtheilen, daß die umständliche Angabe des nicht eroberten Landes in die Rede Jahwe's nicht paßt und ursprünglich vielmehr einer Tabelle angehört haben muß.

Daher scheint mir in Kap. 12 ursprünglich nur gestanden zu haben: V. 7 (ohne die Worte: und Josua gab es zum Besitz den Stämmen Israels nach ihren Abtheilungen) „dieses sind die Könige des Landes" u. s. w., ferner V. 8 und die Tabelle V. 9—24. Der Redactor aber glaubte wegen der später folgenden Angabe über das Stammgebiet von Ruben, Gad und Halb-Manasse auch noch die Eroberung dieses Gebiets wiederholen zu müssen und schickte deshalb Kap. 12, 1—6. 7b voraus. Ebenso fand er ein Verzeichnis des nicht eroberten Gebietes in seiner Quelle vor, flocht dasselbe in eine Rede Jahwe's, welche in feierlicher Weise die Vertheilung des Landes inauguriren sollte, indem er wie in Kap. 23 hervorhob, daß auch diese Gebiete noch erobert werden sollten, und fügte noch einmal eine Beschreibung des

transjordanischen Landes ein. Offenbar lag ihm daran, den damals schon gelockerten Zusammenhang zwischen den ost- und westjordanischen Stämmen immer wieder in Erinnerung zu bringen. Dadurch gieng dann auch die ursprüngliche Einleitung zu der Angabe des Gebietes der 2½ Stämme verloren, welche in der Form dem Anfang des 14. Kapitels entsprochen haben muß: „Und das ist das Land“ u. s. w. Ein weiterer Einschub des Redactors zeigt sich in Kap. 13, 14. 33, ebenso Kap. 18, 7. In V. 14 heißt es: „Nur dem Stamm Levi gab er keine Besitzung; die Feuerungen Jahwe's, des Gottes Israels, die sind seine Besitzung, wie er ihm geredet hat“. In V. 33 sind die Worte fast dieselben. Dann Kap. 18, 7: „Denn keinen Theil haben die Leviten in eurer Mitte, sondern das Priestertum Jahwe's ist ihre Besitzung.“ Diese Stellen beruhen auf Deut. 18, 1. 2, wo es heißt: „Nicht soll den Priester-Leviten, dem ganzen Stamm Levi, ein Theil und Erbe sein in Israel. Die Feuerungen Jahwe's und sein Erbe sollen sie essen. Und ein Erbe soll ihm nicht sein in der Mitte seiner Brüder, denn Jahwe, er ist sein Erbe, wie er zu ihm geredet hat.“ In dem ganzen übrigen Pentateuch ist eine ähnliche Stelle nicht zu finden. Deut. 18, 1—4 aber mit Knobel dem Deuteronomiker abzusprechen ist nicht die mindeste Veranlassung. Dagegen stammen die Angaben über Levi Jos. 14, 3. 4 nicht vom Redactor, da hier von den Wohnsitzen der Leviten die Rede ist.

In Kap. 14 begegnen wir wieder einem größeren Abschnitt, welcher von der Hand des Redactors eingeschaltet ist. Nach der Einleitung dieses Kapitels erwarten wir sogleich die Vertheilung des Landes, ganz plötzlich tritt aber noch eine Episode ein; die Söhne Juda's kommen zu Josua nach Gilgal, und Kaleb fordert den Josua auf, ihm den Theil Landes jetzt zu geben, welchen ihm Mose wegen seines Wohlverhaltens bei der Kundschaft versprochen habe. Knobel und Schrader halten V. 6—15 für ein Werk desselben Verfassers, welcher Num. 13. 14 und Jos. 15, 19 geschrieben hat. Das ist aber ganz unmöglich. Denn was Jos. 15, 19 erzählt wird, steht auch Richt. 1, 10—15 verzeichnet, ist also aus derselben Quelle geflossen wie jenes. Da aber das Richt. 1 Erzählte als nach dem Tode Josua's geschehen betrachtet

wird, so mußte die Quelle, aus welcher beide stammen, so verstanden werden können, daß dieses Ereignis erst nach Josua's Abscheiden falle. Dann aber konnte dasselbe Buch unmöglich die Erzählung Kap. 14, 6—15 über Kaleb enthalten.

Auch ist leicht zu sehen, daß Kap. 14, 6—15 in viel innigerer Verwandtschaft zu Deut. 1, 36 steht als zu Num. 13. 14. Zwar finden sich die Wendungen מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָה und הֵשִׁיב דָּבָר, welche unsere Stelle gebraucht, sowol Num. 13, 26; 14, 24 als auch Deut. 1, 22. 25. 28. 36; aber auffallend ist es schon, daß unsere Stelle dieselbe Form hat wie das Deuteronomium, und daß in beiden Stellen Jos. 14, 14 und Deut. 1, 36 מִלֵּא אַחֲרֵי mit יַעַן אֲשֶׁר verbunden ist. Auch werden Deut. 1, 28 und Jos. 14, 8 die Begleiter Kalebs אַחִים genannt, aber nicht Num. 13—14. Vor allem aber erinnert Jos. 14, 8 וְאַחַי אֲשֶׁר עָלוּ עִמִּי הִמְסִיו אֶת־לֵב הָעָם doch sehr an Deut. 1, 28 עֹלִים אַחֵינוּ הֵמַסּוּ אֶת־לְבָבֵנוּ. Vergleiche sodann Kap. 14, 9 „das Land, אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלְךָ בָּהּ soll dir sein zur Besitzung וּלְבָנֶיךָ in Ewigkeit" mit Deut. 1, 36 „und ich will ihm geben das Land אֲשֶׁר דָּרַךְ־בָּהּ וּלְבָנָיו". In Num. 14, 24 ist von dem „Betreten" nicht die Rede, und die Nachkommen werden vielmehr זֶרַע genannt. Auch ist hier für „kundschaften" wie Deut. 1, 24 רַגֵּל gebraucht, welches sich in der Erzählung des Buches Numeri nirgends findet. (Ich erwähne nur noch den Umstand von allerdings geringer Bedeutung, daß die Adjectiva zu עָרִים, nämlich גְּדֹלֹת בְּצֻרוֹת hier Kap. 14, 12 und Deut. 1, 28 in derselben, Num. 13, 28 aber in umgekehrter Folge stehen.) Hier beruft sich Kaleb auf Gottes Wort durch Mose und auf einen Schwur Mose's. Von einem solchen Schwur ist aber nur im Deuteronomium die Rede. Ueberhaupt ist aus Num. 13. 14 gar nicht zu ersehen, daß dem Kaleb ein bestimmter Theil des Landes versprochen war, wol aber aus dem Deuteronomium.

Hieraus folgt mit hinreichender Klarheit, daß unsere Stelle vom Redactor eingeschaltet ist, der sich hier V. 11 wie Deut. 31, 2 der Wendung לָצֵאת וְלָבוֹא bedient. Wenn Knobel für seine Annahme das עַל־אוֹדוֹת Kap. 14, 6 vgl. Num. 13, 24 anführt, so ist das Wort in Numeri einerseits in einem ganz andern Zu-

sammenhang gebraucht: „man nannte das Thal Eskol um der Trauben willen“, andererseits aber kann diese Wendung, welche zwar im allgemeinen selten, aber doch durch das ganze Alte Testament hindurch gebraucht wird, nicht als Charakteristicum des Jehovisten gelten. Sie steht Gen. 21, 22. 25; 26, 32. Exod. 18, 8. Num. 12, 1. Richt. 6, 7. 2 Sam. 13, 16. Jerem. 3, 8. Wenn endlich Mose Kap. 14, 6 אִישׁ הָאֱלֹהִים genannt wird, so war diese Beziehung unserm Redactor aus Deut. 33, 1 bekannt, auch kommt sie ja Ps. 90 vor. Der Redactor fand eben in Kap. 15, 9 mehrere wichtige Punkte nicht erwähnt; ihm lag viel daran, die Belehnung Kalebs mit Land hervorzuheben, besonders da sie für treuen Gehorsam gegen das Wort Jahwe's erfolgte und so eine stille Ermahnung für seine Zeit war.

In Kap. 15—19 finde ich außer der oben erwähnten Stelle Kap. 18, 7 keine Spuren des Deuteronomikers. Daß die Verzeichnisse vielfache Kürzungen erfahren haben, ist allerdings keinem Zweifel unterworfen; von wem diese Verstümmelungen aber herrühren, wird sich kaum entscheiden lassen. Ebenso wenig kann ich Nöldeke beistimmen, wenn er Kap. 18, 3—9 dem Deuteronomiker zuschreibt. „Wie derselbe überhaupt viel schreiben lasse, so gebe er hier, vielleicht auf alte Quellen gestützt, die Nachricht, daß Josua Männer ausgesandt, um die Namen der Orte aufzuschreiben. Er wolle damit den Act des Losens anschaulicher machen.“ Aber die Sprache bietet keinerlei Anhalt für die Annahme.

Erst in Kap. 20 erkennen wir wieder in deutlichen Umrissen die Arbeit des Redactors. Es wird hier nämlich die Einrichtung der Zufluchtstädte für unvorsätzliche Todtschläger angeordnet. Wie nun der Redactor in Deuteronomium 4, 41—43 die widersprechenden Angaben Num. 35, 19 und Deut. 19 auszugleichen sucht, so hat er auch hier Zusätze gemacht, welche die ursprünglichen Bestimmungen im deuteronomischen Sinne interpretiren.

So fügt er in V. 3 zu בִּשְׁגָגָה (wie Deut. 4, 42) hinzu בִּבְלִי דַעַת nach Deut. 19, 4; in V. 5^{b} אֶת־רֵעֵהוּ וְלֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם wie Deut. 4, 42; 19, 6. 4. Da nun auch רֹדֵף אַחֲרֵי 5^{a} in Num. 35 nicht steht, wol aber Deut. 19, 6 und die Worte V. 4 גַּם אֶל־אַחַת מֵהֶעָרִים הָאֵלֶּה Deut. 19, 5 (Deut.

4, 42) ebenso vorhanden sind, so ist es wahrscheinlich, daß auch V. 4. 5a in der ursprünglichen Quelle hier nicht standen, denn in Numeri findet sich überhaupt keine Angabe darüber, wie der Fliehende seine Aufnahme in die Stadt bewerkstelligen solle. Auch die Worte אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם sind ein Zusatz nach Deut. 19, 17. Vor der deuteronomischen Redaction stand also hier nur Kap. 1. 2. 3, z. Th. 6, z. Thl. 7—9. Dann stimmt die Stelle überein mit Num. 35.

Vom Redactor rührt dann wol auch noch Kap. 21, 41—43 her. Darauf führt der Stil und die Ausdrücke „das gute Wort“ und בִּפְנֵי für לִפְנֵי. Zu Jos. 22 bemerkt Bleek, Einleitung, § 134, daß diese Erzählung wenigstens in ihrem zweiten Theil von V. 11 an gar sehr an das Deuteronomium erinnere und den Charakter einer spätern Zeit an sich zu tragen scheine, indem die Israeliten sonst seit der Besitznahme des Landes und schon von Josua's Zeit an nirgend mit einer so eifrigen Scheu gegen jede Darbringung von Opfern auf verschiedenen Altären aufträten, als hier von ihnen behauptet werde. Aber diese Bleek'sche Annahme ist schon insofern bedenklich, als die Sprache gar nicht darauf führt, während hier doch reichliche Gelegenheit zur Anwendung deuteronomischer Redensarten gewesen wäre. Vielmehr finden wir die charakteristischen Wendungen der Grundschrift wieder, wie Nöldeke gezeigt hat. Auch will ja die Grundschrift schon die Einheit des Gottesdienstes. Diese Annahme würde auch das auffallende Zurücktreten Josua's in der weiteren Erzählung erklären. Von Kap. 22, 4. 5 war bereits oben die Rede.

So haben wir denn den deuteronomischen Redactor durch das Buch Josua hindurch begleitet, indem wir die Spuren seiner Thätigkeit genauer zu erkennen versuchten. Diese Thätigkeit war weniger eine zwischen verschiedenen Nachrichten ausgleichende; die Widersprüche hat er vielmehr ruhig stehen lassen. Sie bestand vielmehr darin, genauere Erklärungen ihm auffallend erscheinender Nachrichten zu geben, dann aber besonders Zusätze zu machen, wo es sich um die Erfüllung eines von Mose im Deuteronomium gegebenen Gebotes handelte. Da er dieselbe bei Josua voraussetzte, so glaubte

er sich berechtigt, ja verpflichtet, sie zu berichten und das Fehlende zu ergänzen. Dahin gehört Kap. 8, 30—35, die Erbauung des Altars auf dem Ebal, die Nachrichten von der Behandlung der Beute, die Belehnung Kalebs, die völlige Austilgung der besiegten Einwohner. Dabei ist ihm wohlbekannt, daß auch unbesiegte Kanaaniter übrig blieben, welche dem Volke später zu einem Fallstrick gereichten.

Er hebt die deuteronomische Stellung der Priester-Leviten hervor und vervollständigt das Gesetz über die Zufluchtstädte durch Erweiterung nach dem Deuteronomium. Dann ermahnt er häufig zum Halten der Gebote des deuteronomischen Gesetzes und fügt an mehreren Stellen durch Amplification der Worte den Hinweis auf göttliche Thaten ein, welche ihm indirect als Ermahnung dienen. Wo Josua's Stellung ihm in seinen Quellen zu gering erschien, legt er auf dieselbe größeres Gewicht und betont, daß ihm wie Mose Gottes Hülfe zutheil geworden sei. Ueberhaupt gibt er öfter Ermahnungen zur Furcht Gottes und zum Vertrauen auf Gott. An einer Stelle ergänzt er seine Quellen durch die Mittheilung und Erläuterung eines wichtigen poetischen Fragments.

So ist dieser Redactor ohne Zweifel derjenige, welcher unseren Hexateuch zum Abschluß gebracht hat. Er hatte die Absicht, das Deuteronomium mit den früher schon vorhandenen gesetzlichen und historischen Büchern zu verknüpfen. Er verband zu diesem Zweck dasselbe durch Deut. 1—4 rückwärts mit der vorhergehenden Geschichte des Wüstenzuges und gab ihm seine historische Stellung, ferner stellte er den Bericht über das Ende Mose's hinter dasselbe, indem er ihn bedeutend erweiterte. Die früheren Bücher selbst umzuarbeiten oder zu ergänzen hatte er keine Veranlassung. Sie waren bereits zu einem Ganzen verknüpft; auch konnte das Deuteronomium noch keine Geltung zu einer Zeit beanspruchen, als es noch nicht gegeben war. Wol aber folgte aus der Einschiebung desselben mit Nothwendigkeit eine Bearbeitung des Buches Josua, welche er in der oben angegebenen Weise vollzog. Ganz kurze Zeit nach dem Verfasser des eigentlichen Deuteronomiums kann unser Redactor nicht gelebt haben, da er das Deuteronomium bereits als ein mosaisches Werk ansah; denn nur unter dieser

Voraussetzung läßt sich seine umarbeitende Thätigkeit begreifen. Da derselbe bereits die Bestimmungen über die Freistädte vor sich hatte und umarbeitete, so würden wir, wenn die Graf'sche Ansicht von dem nachexilischen Ursprung derselben sich als richtig erwiese, mit dem Zeitalter desselben hinter das Exil zurückgehen müssen. Sonst führt kein Moment in diese späte Zeit. Die gründliche Beantwortung jener von Graf angeregten Zweifel über das Alter der levitischen Gesetzgebung in den mittleren Büchern des Pentateuchs würde überhaupt einer weiteren Untersuchung des Buches Josua vorangehen müssen, da mit dieser Gesetzgebung das Buch Josua, besonders die Bestimmungen über die Priester- und Levitenstädte auf das engste zusammenhängen.

3.

Die Gleichnisgruppe Luk. 15 u. 16,

methodisch ausgelegt

von

Siegfried Goebel,

Diakonus an der Petri-Kirche zu Posen.

Erster Artikel.

Bei einem wiederholten Studium der Gleichnisse Jesu hat sich dem Verfasser der nachfolgenden Arbeit mehr und mehr die Ueberzeugung aufgedrängt, daß es in der Deutung dieser Gleichnisse noch sehr an festen Principien und an einer sicheren Methode mangele [1]). Der allgemeine Grundsatz freilich, daß nicht jeder einzelne Bestandtheil eines Gleichnisses für sich ausgedeutet werden dürfe, daß man sich vielmehr bei der Deutung eines solchen zunächst an seine wesentlichen Hauptmomente zu halten habe, ist zu einleuchtend, als

1) Vgl. Weiß, Mark.-Ev., Vorwort, S. V.

daß darüber nicht allgemeines Einverständnis herrschen sollte, und jeder Ausleger ist genöthigt, sich gelegentlich auf diesen Grundsatz zu berufen, wie denn auch schon Chrysostomus mit besonderer Beziehung auf das Gleichnis Matth. 20, 1—16 dieser allgemeinen Regel treffenden Ausdruck gegeben hat: *οὐδὲ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι, ἀλλὰ τὸν σκόπον μαθόντες, δι᾽ ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω.* So sehr aber über diesen allgemeinen Grundsatz Einigkeit herrscht, so verschieden ist fast bei jedem Gleichnis und bei jedem Ausleger die Art und die Ausdehnung, in welcher er zur Verwendung kommt, und es ist demnach mit der Anerkennung jenes Kanons der in der Deutung der Gleichnisse herrschenden Uneinigkeit und Unsicherheit gegenüber so gut wie nichts gewonnen.

Wir haben somit nach bestimmteren Normen für die Deutung der Gleichnisse zu suchen, und fassen zu diesem Zwecke die beiden Abwege ins Auge, auf welche die Deutung gerathen kann. Der erste dieser Abwege, welcher mir allermeist noch betreten zu werden scheint, ist der, daß man das richtige Maß der Deutung überschreitet, indem man die erbauliche Anwendbarkeit eines Gleichnisses verwechselt mit dem einfachen ursprünglichen Sinn, welchen die Parabel im Munde Jesu denen gegenüber hatte, denen er sie vortrug. Mögen hier und da einzelne Züge in einem Gleichnisse sich noch so augenfällig zu einer bestimmten Anwendung für das christliche Leben darbieten, oder noch so passend und schlagend zur bildlichen Darstellung bestimmter christlicher Wahrheiten sich verwenden lassen, so ist damit noch keineswegs sichergestellt, daß sie in dem Zusammenhang des Gleichnisses ursprünglich diesen Sinn hatten. Vielmehr geräth gar oft die Deutung eines Gleichnisses dadurch in üble Verwirrung, daß der Ausleger vorab eine bestimmte Einzelheit herausgreift, für diese eine bestimmte, scheinbar vielleicht sehr naheliegende, in der That aber ursprünglich nicht intendirte Deutung in Anspruch nimmt, und dann alles Uebrige damit in Einklang zu bringen sich genöthigt sieht. Dem gegenüber ist auf das strengste an dem einfachen Grundsatz festzuhalten: Nihil amplius quaerendum est quam quod tradere

Christi consilium fuit. (Calvin zu Matth. 20, 1—16.) Bei der Deutung eines Gleichnisses hat man vor allem zu fragen, was Jesus damals, als er es vortrug, denen, welchen er es vortrug, damit hat sagen, welche Lehre, Mahnung oder Warnung er ihnen damit hat geben wollen, und unter strenger Beibehaltung dieses Gesichtspunktes ist es zu beurtheilen, inwieweit das Einzelne im Gleichnisse nach dem ihm zu Grunde liegenden Plane ein bestimmtes Gegenbild in der Deutung fordere, event., wie es zu deuten sei.

Freilich aber darf man es auch mit dieser Beurtheilung sich nicht zu leicht machen. Wollte man sich etwa daran genügen lassen, die allgemeine Lehrtendenz des Gleichnisses aufzuzeigen, und dann über seine Einzelheiten, soweit sich ihre Deutung in den Bereich jener allgemeinen Tendenz nicht von selbst eingefügt, leicht hinweggehen, indem man sie für bloßes Beiwerk und Schmuckwerk der Erzählung erklärt, so würde man damit nur den entgegengesetzten Abweg betreten. Bloßes Beiwerk und müßiges Schmuckwerk gibt es genau genommen in den Gleichnissen Jesu überhaupt nicht. Dieser zweite Grundsatz wird als Ergänzung jenes ersten überall festzuhalten sein. Denn mit der Annahme, daß Jesus seinen Gleichnissen einzelne Bestandtheile eingefügt habe, welche zu nichts oder doch zu nichts anderem dienen, als der Erzählung äußerlich eine gefälligere Gestalt zu geben, darf man doch wohl nirgends sich im Ernste zufrieden geben. Vielmehr wird vorauszusetzen sein, daß alle Einzelheiten eines Gleichnisses, insofern sie nicht bestimmt sein sollten, für sich ein besonderes Gegenbild in der Deutung zu finden, dennoch irgendwie ihre bedeutsame Stellung in dem Zusammenhang des Ganzen haben und so dem Zwecke des Ganzen dienen werden, sei es nun, daß sie eine darzustellende Wahrheit an ihrem Theile durch Ausmalung ins Einzelne veranschaulichen helfen, sei es, daß sie dem planmäßigen Aufbau der Erzählung als nothwendige Bestandtheile sich einfügen. Der Ausleger darf also niemals sagen, daß diese oder jene Einzelheit außerhalb des Bereiches der bestimmten Vergleichung liege und darum nicht ausgedeutet werden dürfe, ohne zugleich nachzuweisen, welchem Zwecke sie denn an ihrer Stelle in dem Zusammenhang des Ganzen diene.

Soll nun aber in Anwendung dieser Grundsätze die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn eines Gleichnisses ebenso rein als vollständig zu ermitteln, mit annähernder Sicherheit wirklich gelöst werden, so muß die Auslegung auch einen folgerichtigen Weg einschlagen, wie er durch die Natur dieser Aufgabe geboten ist. Und zwar scheint mir der richtigste und am sichersten zum Ziele führende Weg, welcher dem Ausleger eines Gleichnisses durch die Natur seiner Aufgabe vorgezeichnet ist, der folgende zu sein.

Ehe man an das Gleichnis selbst herantritt, wird vor allem, soweit der Text darüber Angaben bietet, mit möglichster Genauigkeit festzustellen sein, aus welcher Veranlassung oder in welchem Zusammenhang, und zu wem Jesus das Gleichnis geredet hat. Demnächst hat man der bildlichen Erzählung selbst in ihrem natürlichen Verlaufe Wort für Wort und Schritt für Schritt zu folgen, indem man zunächst nur überall das Verständnis ihres einfachen auf dem Gebiete des Natur- oder des Menschenlebens liegenden Wortsinnes sucht, ohne sich dabei, wie das gewöhnlich geschieht, schon auf das Gebiet der Deutung einzulassen, ohne bei jedem Verse und jedem Fortschritte der Erzählung gleich zu fragen, was wol damit abgebildet werden solle, überhaupt ohne sich in dem Verständnis ihres Ganges und Zusammenhanges irgendwie stören und beirren zu lassen durch den Gedanken an die Deutung und ihre etwaigen Schwierigkeiten. Denn dadurch, daß man so die Erzählung in ihrem natürlichen Verlaufe bis zu ihrem Schlusse, auf den oft alles ankommt, unbefangen auf sich wirken läßt, wird erst die sichere Grundlage gelegt für eine einheitliche Deutung des Gleichnisses. Es werden ja nun bei einer solchen zusammenhängenden Betrachtung des Textes nach seinem Wortsinne sowol diejenigen Bestandtheile der bildlichen Erzählung, welche ihren inneren Gang entscheidend bestimmen und darum ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, als auch diejenigen, welche nur dem Zwecke veranschaulichender Ausmalung oder nur zur Construction ihres äußeren Aufbaues dienen, dem Ausleger von selbst als solche hervortreten, und werden damit die nöthigen Voraussetzungen gewonnen sein, um demnächst bei der Deutung auf Grund jener Vorarbeit alle nur scheinbaren Schwierigkeiten leicht und sicher zu lösen. Andrer-

seits aber wird auf diese Weise von vornherein die Gefahr vermieden, die wirklichen Schwierigkeiten, welche die Deutung etwa bietet, dadurch zu verwischen, daß man um der Deutung willen, die man herausbringen zu müssen glaubt, dem Texte der Erzählung einen Sinn aufzwingt, welchen ihr Wortlaut für sich nicht bietet, wie das insbesondere bei dem Gleichnis von dem ungerechten Haushalter vielfach geschehen ist.

Aber auch, nachdem so die sichere Grundlage für die Deutung des Gleichnisses gelegt ist, werden wir doch noch nicht unmittelbar in seine specielle Deutung einzutreten haben, sondern zuvor ist nun drittens seine allgemeine Lehrtendenz zu ermitteln, indem man den erforschten Gang und Inhalt der Erzählung vergleicht mit dem, was vorher über den Zusammenhang hat festgestellt werden können, in welchem Jesus sie vorgetragen hat, und über die Personen, an welche er ihren Vortrag gerichtet hat. Bei vielen Gleichnissen kommt hier der Auslegung ein der bildlichen Erzählung hinzugefügter deutender Ausspruch Jesu zu Hülfe.

Und jetzt erst, nachdem man der Tendenz, welche dem Ganzen zu Grunde liegt, und damit des Gesichtspunktes sicher ist, unter welchen man das Ganze zu stellen hat, wird die eigentliche Deutung im einzelnen zu vollziehen sein, und zwar nunmehr in einheitlichem Zusammenhang. Die Auslegung wird wieder auf den Anfang der bildlichen Erzählung zurückgreifen und, ihr abermal Schritt für Schritt bis zum Schlusse folgend, jeden ihrer einzelnen Bestandtheile in seiner Bedeutung für das Ganze würdigen, und überall dem Bilde das Abgebildete bestimmt gegenüberstellen.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir über zu der Auslegung der Gleichnisgruppe Luk. 15 u. 16, um die dargelegte Methode zu erproben.

Die beiden ersten Verse des 15. Kapitels berichten uns die Veranlassung der nachfolgenden Gleichnisse und zwar zunächst der drei in diesem Kapitel enthaltenen. Es wird erzählt: *ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ.* Das *πάντες* kann nicht eine bloße Hyperbel der Erzählung sein, denn „alle“ anstatt „viele“ zu sagen, wäre eine un-

erlaubte Uebertreibung; noch weniger kann man übersetzen „allerlei Zöllner und Sünder“, denn πάντες heißt nicht „allerlei“. Es ist vielmehr πάντες in seinem gewöhnlichen Wortsinne zu belassen: „alle Zöllner und Sünder naheten sich zu ihm“, d. i. es war bei dieser Classe von Leuten ein allgemeines Herzuströmen zu Jesu. Damit ist auch der Sinn des ἦσαν ἐγγίζοντες genau wiedergegeben. Denn, war das Nahen zu Jesu bei dieser Classe von Leuten ein allgemeines, so war es natürlich auch ein andauerndes, was durch das ἦσαν ἐγγίζοντες ausgedrückt sein will. — Ueber die Aufnahme nun, welche diese Zöllner und Sünder bei Jesu fanden, „murreten die Pharisäer und die Schriftgelehrten, indem sie sprachen: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen“. V. 2. Wir haben also hier eine ganz ähnliche Situation wie Matth. 9, 10. 11, an welche Stelle insbesondere auch noch der Vorwurf συνεσθίει αὐτοῖς erinnert. Freilich muß es dahingestellt bleiben, ob diese Worte hier ebenso wie dort mit Bezug auf die augenblickliche Situation gesprochen werden, so daß wir Jesum auch hier mit Leuten jener Art zu Tische sitzend zu denken hätten, oder, ob sie sich auf solches beziehen, was Jesus sonst zu thun pflegte. Jedenfalls sehen wir auch hier den Herrn beschäftigt mit Zöllnern und Sündern, und daneben etliche Pharisäer und Schriftgelehrte, welche an diesem Anblick sich ärgern, und so laut darüber murren, daß es Jesu zu Ohren kommt. Da wendet sich nun Jesus diesen Pharisäern und Schriftgelehrten zu, und zu ihnen spricht er, wie V. 3 uns sagt, das V. 4—7 nachfolgende Gleichnis, an welches sich unmittelbar ein zweites gleichartiges anfügt, V. 8—10. Mit einem bloßen εἶπεν δὲ wird sodann ein drittes Gleichnis den beiden vorangegangenen angeschlossen, V. 11—32, während das vierte Gleichnis und was weiter daraus folgt Kap. 16, 1—13 mit der Wendung ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς eingeführt wird. Erst bei diesem vierten Gleichnis hat sich also der Herr wieder von den Pharisäern und Schriftgelehrten ab, und „den Jüngern“ zugewendet, und sind somit die drei Gleichnisse des 15. Kapitels sämtlich an die Pharisäer gerichtet als Antwort Jesu auf ihr Murren, und in dieser Richtung werden wir den Schwerpunkt dieser Gleichnisse zu suchen haben.

„Welcher Mensch unter euch wird nicht in dem und dem Falle so und so thun?“ In dieser Form beginnt der Herr sein erstes Gleichnis V. 4. Er hebt also nicht eine förmliche bildliche Erzählung an, sondern er fordert nur die murrenden Pharisäer auf, sich einen Menschen ihresgleichen vorzustellen, der von hundert Schafen, die er besitzt, eins verloren habe, und fragt sie, ob ein solcher nicht die neunundneunzig auf ihrem Weideplatze in der Wüste zurücklassen und hingehen werde dem verlorenen nach (ἐπὶ τὸ ἀπολωλός), bis daß er es gefunden. — Die Zahl hundert, das sehen wir schon hier, ist gewählt als sich von selbst darbietende runde Zahl für die Summe der eine zahlreiche Herde ausmachenden Schafe, und zwar ist sie so hoch gegriffen, um dem einen verlorenen eine große Anzahl nicht verlorene Schafe gegenüberstellen zu können. Und dennoch, das müssen die so Gefragten zugeben, würde ein solcher Mensch um des einen verlorenen willen so thun, wie der Herr sagt, denn schon die Liebe zu seinem Eigentum wird ihn dazu treiben. — In dem Folgenden V. 5 f. wird nun die anfängliche Frageform aufgegeben, gleichwol aber geht die Rede in der durch jene Frage angezeigten Richtung unverändert fort. Es wird auch weiterhin nicht von einem bestimmten Menschen erzählt, welcher dies und das Besondere gethan habe, sondern es wird nur geschildert, was unter den gegebenen Umständen einem Menschen zu thun natürlich sein würde, theils aus der bei jedem Menschen vorauszusetzenden Liebe zu seinem Eigentum überhaupt, theils aus dem besonderen zärtlichen Gefühl, welches ein Hirte auch für jedes einzelne der ihm eigenen Schafe zu haben pflegt [1]). In

[1]) Daß die Liebe zum Eigentum in diesem Gleichnis als Motiv des Suchens nach dem Verlorenen gar nicht in Betracht komme, sondern nur das zärtliche Mitleid für das verirrte Schaf in seinem Elend, wie Godet will (Komm. z. d. Ev. d. Luk.), ist zu viel gesagt und im Texte nicht begründet. Vielmehr geht in V. 4 das Streben des Suchenden deutlich darauf, sein ihm verloren gegangenes Eigentum wieder zu gewinnen, und erst V. 5 begegnet uns dann in seinem Thun ein Zug des zärtlichen Gefühls für das verloren gewesene Schaf, wie ihn eben das gebrauchte Bild an die Hand gab. Es sind demnach auch die Folgerungen nicht begründet, welche Godet daraus zieht auf die specifische Verschiedenheit dieses Gleichnisses von dem folgenden.

diesem Sinne fährt die Schilderung fort V. 5: „Und, nachdem er es gefunden, legt er es auf seine eigenen Schultern" (ἐπὶ τοὺς ὤμους ἑαυτοῦ), womit nicht etwa hervorgehoben wird, daß er es nicht einem anderen, etwa einem Knecht, zu tragen gegeben, wie viele erklären, sondern es ist nur die Last, welche er sich selbst mit dem Tragen macht, stärker betont, als es mit dem einfachen ἐπὶ τοὺς ὤμους ohne ἑαυτοῦ der Fall sein würde. Und zwar unterzieht er sich dieser Mühe in Freude (χαίρων), und nach Hause gekommen, thut er wiederum, was einem Menschen, dem eine große Freude widerfahren ist, Bedürfnis ist, er ruft seine Nachbarn und Freunde zusammen und fordert sie auf, sich mit ihm zu freuen über das Wiederfinden des verloren gewesenen Schafes, V. 6. — Wenn nun Jesus dem Gleichnisse am Schlusse hinzufügt: λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται κ. τ. λ., so spricht er diesmal nicht, wie er sonst oft am Schlusse thut, den das ganze Gleichnis beherrschenden Gedanken, sein eigentliches Thema aus, sondern diese Worte schließen sich zunächst nur an die letzten Worte des Gleichnisses an, von dem dort Gesagten eine besondere Anwendung gebend, daher wir sie bei der Deutung des Ganzen zunächst außer Acht lassen dürfen.

Wir haben von vornherein beachtet, daß wir in diesem Gleichnisse keine förmliche bildliche Erzählung vor uns haben, sondern nur eine Schilderung dessen, was in einem gegebenen Falle ein Mensch sich getrieben fühlen würde zu thun. Wir dürfen darum hier am wenigsten die Deutung mit Fragen anheben wie: Wer ist der Besitzer der Schafe? Wer sind die hundert Schafe? u. s. w., ebenso wenig wie wir V. 8 fragen dürfen: Wer ist die Frau? oder bei der der unseren augenscheinlich sehr ähnlichen Frage Jesu Matth. 12, 11: Wer ist der Mensch, welchem am Sabbat sein Schaf in den Brunnen gefallen ist? Und eben dort weisen die von Jesu selbst hinzugefügten Worte: πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου· ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν uns den richtigen Weg für die Deutung auch unserer Gleichnisrede. Durch einen Schluß a minori ad majus antwortet Jesus den über seinen Verkehr mit den Zöllnern und Sündern murrenden Pharisäern. Was jemand schon für sein Schaf thun würde, soll

dem Thun Jesu an den Menschenkindern zur Rechtfertigung dienen. Demnach ist der Gedanke des Gleichnisses dieser: Wenn schon um eines verlorenen Schafes willen ein Mensch neunundneunzig nicht verlorene dahinten lassen und alle Mühe aufwenden würde, das verlorene zu suchen und wiederzubringen, wie sollte nicht Jesus alle Mühe aufwenden, die verlorenen Menschenkinder, d. i. den Sündern nachzugehen und sie wieder zurechtzubringen, und wie darf man es ihm zum Vorwurf machen, wenn er dabei die nicht verlorenen hintansetzt? — Vorausgesetzt ist bei dieser Vergleichung, daß die Sünder Gottes Eigentum, ja genau genommen, daß sie Jesu Eigentum sind, daß sie ihm verloren gegangen sind durch ihre Sünde, daher er sie sich wiederzugewinnen trachtet mit suchender Liebe. Es liegt auch in diesem und ebenso in dem folgenden Gleichnis ein Selbstzeugnis Jesu von seiner göttlichen Würde verborgen. Die Veranlassung des Gleichnisses stellt ferner außer Zweifel, auf wen der Herr sich bezieht, wenn er dem einen verlorenen Schafe neunundneunzig nicht verlorene gegenüberstellt, so daß nun sein Suchen nach dem verlorenen zugleich ein Zurücklassen der neunundneunzig wird. Er kann sich damit nur auf die murrenden Pharisäer beziehen, deren Gedanken er durchschaut, daß nämlich ihrem Hochmuth die ihnen widerfahrende Zurücksetzung gegenüber den Zöllnern und Sündern das schwerste Aergernis dünkte. Die Erwägung, daß die unbußfertigen Pharisäer dabei den bußfertigen Zöllnern und Sündern gegenüber als nicht Verlorene zu stehen kommen, darf uns nicht irre machen, da der Herr bei seiner auf die Pharisäer berechneten Argumentation zunächst aus ihrem Sinne herausreden mußte, wozu noch kommt, daß diese Gegenüberstellung nach der Seite äußerlich sittlicher Rechtbeschaffenheit nicht ohne thatsächlichen Grund war. Daß ferner Jesus nicht nur davon redet, daß ein solcher Mensch das Schaf suchen werde, bis er es gefunden, sondern auch davon, daß er es mit eigener Beschwerde zurückbringen werde, berechtigt nicht zu der Annahme, daß er damit eine zwiefache Thätigkeit an dem Sünder abbilden wolle, sondern es wird nur alle Mühe, welche ein solcher Mensch mit dem verlorenen Schafe sich machen wird, ausgemalt, so weit es die Natur des gebrauchten Bildes gestattet, um aller Mühe,

welche Jesus sich mit der Bekehrung der Sünder macht, in der oben dargestellten Weise zur Rechtfertigung zu dienen.

Bis dahin ist also das Gleichnis eine Selbstrechtfertigung Jesu gegen den Angriff der Pharisäer. Aber die Schilderung schreitet noch fort zu einem weiteren Moment, in welchem der Herr aus der Rechtfertigung des eigenen Thuns übergeht zu einer Zurechtweisung der Angreifer. Denn nicht sowol von der eigenen Freude des Besitzers der Schafe ist ja in dem nun folgenden V. 6 die Rede — diese versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, wie sie denn auch in dem *χαίρων* V. 5 eine nur beiläufige Erwähnung findet —, sondern von einer Aufforderung zur Mitfreude an andere. Demnach geht der Gedanke des Gleichnisses so fort: Und wenn ein solcher Mensch schon um deswillen, weil er sein Schaf wiedergefunden hat, die Mitfreude seiner Nachbarn und Freunde in Anspruch nimmt, wie sollte nicht Jesus beanspruchen dürfen, daß man seine Freude über die Bekehrung der Sünder theile, — statt darüber zu murren. So geht mit dem *συγχάρητέ μοι* dieses und das folgende Gleichnis in eine zurechtweisende Mahnung an die Pharisäer aus. (Im dritten Gleichnisse entspricht diesem Schlusse der ganze Schlußabschnitt V. 25—32.)

Und unvergleichlich schlagend und beschämend ist nun die besondere Anwendung, welche Jesus in dem angefügten, durch das emphatische *λέγω ὑμῖν* eingeleiteten Ausspruch von dem Gleichnisse macht. Wie berechtigt sein Verlangen sei, daß man sich mit ihm freue über die Bekehrung der Sünder, hat der letzte Satz des Gleichnisses gezeigt. Er hätte nun diesen Gedanken ausdrücklich und unmittelbar auf die Pharisäer anwenden können, etwa mit den Worten: „Ich sage euch, also solltet auch ihr euch freuen u. s. w.", was allerdings der glatteste Abschluß des Gleichnisses sein würde. Aber so thut er nicht. Vielmehr lauten die Worte V. 7: *λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτ. μεταν. κ. τ. λ.* Statt also den murrenden Pharisäern zu sagen, daß es an ihnen wäre, seine Freude zu theilen, zieht er es vor, ihnen vorzuhalten, wo seine Freude über die Bekehrung der Sünder in Wirklichkeit getheilt wird, nämlich im Himmel von den Engeln Gottes, und es leuchtet ein, welche beschämende Wirkung

gerade diese Wendung den murrenden Pharisäern gegenüber haben mußte. — Mit dem οὕτως bezieht sich der Herr zurück auf die soeben im Gleichnis ausgesprochene Aufforderung der Mitfreude über das wiedergefundene Schaf, durch welche er sein eigenes Verlangen nach Theilnehmern seiner Freude über die Bekehrung der Sünder ausgedrückt hat. Diesem Verlangen entspricht, was im Himmel geschieht von den Engeln Gottes. Daß nämlich bei dem Ausdruck ἐν τῷ οὐρανῷ an die Engel gedacht ist, beweist die Parallele V. 10, wo der Ausdruck nur etwas anders gewendet lautet: ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ (vgl. zu V. 10). Freilich ist dabei von selbst die Freude Gottes mitgesetzt und mitgedacht, welche ja nothwendige Voraussetzung ist für die Freude der Engel. Das Futurum ἔσται ist gebraucht, indem der Fall, daß ein Sünder sich bekehrt, als ein in der Zukunft fort und fort sich wiederholender gedacht wird, es bietet also keinen wesentlich anderen Sinn, als das in der Parallelstelle V. 10 dafür eintretende Präsens γίνεται. Man kommt auf Irrwege, wenn man meint für solche Verschiedenheiten des Ausdrucks nach einem tieferen Grund forschen zu müssen, ohne zu beachten, wie natürlich so leichte Aenderungen der Ausdrucksweise in einem nach einer Zwischenrede sich wiederholenden Ausspruche sind. Die beschämende Wirkung dieser Anwendung wird nun noch wesentlich verstärkt, wenn der Herr den Worten ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι im Rückblick auf das am Anfang des Gleichnisses V. 4 Gesagte hinzufügt: ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας. Daß unter den „neunundneunzig Gerechten“ nur Gerechte von der Art der mit λέγω ὑμῖν so feierlich angeredeten Pharisäer, also pharisäisch Gerechte, gemeint sind, kann nach dem, was oben zur Deutung des Dahintenlassens der neunundneunzig nicht verlorenen Schafe gesagt wurde, uns nicht mehr zweifelhaft sein. Und wenn Jesus sie Gerechte nennt, „welche ja (οἵτινες) der Buße nicht bedürfen“, so sagt er dies eben wieder aus ihrem Sinne heraus, aus seinem Sinne würde er so überhaupt von keinerlei Art von Menschen reden. Es ist das also allerdings, wie man gesagt hat, mit einer Art von heiliger Ironie gesprochen, denn das müssen doch wol schlechte „Gerechte“ sein, an deren

neunundneunzig zusammen die Engel nicht so viel Freude haben, als an einem sich bekehrenden Sünder. — Zweierlei ist es demnach, was Jesus in dem anwendenden Ausspruche den Pharisäern zu ihrer Beschämung vorhält, einmal nämlich, daß Freude ist (χαρά betont vorausgestellt) im Himmel über eben dasselbe, woraus sie Veranlassung zum Murren nehmen, über die Bekehrung des Sünders, und zum andern, daß die Engel Gottes an Einem Sünder, der sich bekehrt, mehr Freude haben, als an neunundneunzig Gerechten ihresgleichen.

In V. 8 berichtet uns Jesus eine zweite Frage an die Pharisäer, welche, der V. 4 gestellten conform, mit einem bloßen ἤ an jene angeschlossen wird. Es wird uns dadurch bestätigt, daß auch die Schilderung V. 5 u. 6 nur als Fortsetzung der V. 4 gestellten Frage gemeint war. Denn nur, wenn es sich so verhielt, konnte sich an sie, nachdem jene Schilderung dazwischengetreten, eine zweite Frage so unmittelbar anschließen. Ferner gibt uns diese Verbindung der zweiten Frage mit jener ersten durch ein bloßes „oder" schon die Erwartung, daß Jesus in dem nun folgenden Gleichnis nur in anderer Weise denselben Gegenstand veranschaulichen werde, und läßt uns darauf verzichten, einen besonderen Unterschied in dem Inhalt beider Gleichnisse suchen zu wollen. Und so finden wir in der That diese zweite Gleichnisfrage der ersten in jeder Beziehung ähnlich. Hat Jesus dort den Fall gesetzt, daß einem Menschen von hundert Schafen eins verloren gegangen sei, so hier, daß einer Frau von zehn Drachmen eine verloren gegangen sei, und fragt nun hier wie dort, ob eine solche Frau nicht alle Mühe aufwenden werde, die eine verlorene zu suchen, ob sie nicht eine Leuchte anzünden werde (um auch in die dunkeln Winkel und Kammern des Hauses hineinzuleuchten) und das Haus fegen, und eifrig suchen werde, bis sie dieselbe gefunden hat. — Daß die Mühe des Suchens hier, anders wie im ersten Gleichnis, im Einzelnen lebendig ausgemalt wird, hängt mit der Natur des hier gebrauchten Bildes zusammen. Die Bemühung um Wiedergewinnung eines verlorenen Geldstücks kann ja eben nur im Suchen desselben bestehen und ist mit dem Finden zu Ende. Darum ruht hier lediglich in der Mühwaltung des Suchens der

Schwerpunkt des Gedankens, während im ersten Gleichnis, wo zu der Mühe des Suchens noch die Beschwerde des Zurücktragens kam, es einer besonderen Ausmalung der ersteren nicht bedurfte. Damit hängt auch weiter zusammen, daß Jesus diesmal nicht von einem Menschen überhaupt, sondern von einer Frau redet. Es hat das nur den psychologischen Grund, daß ein so unermüdlicher Eifer des Suchens nach einem verlorenen Geldstück einer Frau ungleich natürlicher ist, als einem Manne, und sollte man billig diesen psychologisch feinen Zug bewundern, statt für die Frau im Unterschiede von dem ersten Gleichnis eine besondere Deutung zu suchen, und sie von der Kirche oder gar von dem heiligen Geiste (Stier) zu erklären. Und einen ähnlichen Grund hat es, wenn diesmal die Zahl der Drachmen viel niedriger gestellt wird, als im ersten Gleichnis die Zahl der Schafe. Dort konnte die Zahl so hoch gegriffen werden, weil dem Besitzer einer Herde auch das einzelne verlorene Schaf an sich, und nicht nur als ein Theil seines Gesamtbesitzes, werth ist. Der Werth aber, welchen ein geringes Geldstück wie eine Drachme in den Augen des Besitzers hat, bemißt sich lediglich danach, wie viele solcher Geldstücke die Gesamtsumme seines Besitzes ausmachen. Und so durfte hier, sollte ein so eifriges Suchen nach einer verlorenen Drachme nicht übertrieben erscheinen, nur eine geringe Anzahl solcher Geldstücke als im Besitze der Frau befindlich gesetzt werden. — Haben wir also bis dahin das zweite Gleichnis von dem ersten nur insoweit verschieden gefunden, als es die Verschiedenheit des nunmehr gebrauchten Bildes mit sich brachte, so finden wir es nun vollends nicht anders mit dem Schlusse V. 9. Entsprechend dem ersten Gleichnis geht der Herr von der Frage, ob nicht die Frau nach dem verlorenen Geldstück suchen werde, bis sie es gefunden, über zu der Schilderung dessen, was sie thun werde, nachdem sie es gefunden, daß sie nämlich ihre Nachbarinnen und Freundinnen zur Mitfreude über das wiedergefundene auffordern werde. Zu beachten ist dabei, daß die eigene Freude des Finders, welche wir im ersten Gleichnis durch das am Schlusse des V. 5 angefügte χαίρων wenigstens beiläufig erwähnt fanden, hier vollends nur stillschweigend vorausgesetzt und lediglich von der Aufforderung zur Mitfreude

geredet wird, eine Bestätigung dafür, daß wir in dieser Aufforderung zur Mitfreude die eigentliche Tendenz dieses zweiten Theiles der Gleichnisses zu suchen haben.

Nach alledem werden wir nicht fehlgehen, wenn wir unser Gleichnis ganz in derselben Weise deuten wie das erste: Wenn eine Frau, um eine ihr verlorene Drachme wiederzufinden, solche Mühe aufwenden und sich nicht etwa an den neun ihr gebliebenen genügen lassen wird, wie sollte Jesus an den nicht verlorenen Gerechten sich genügen lassen, und nicht vielmehr alle Mühe aufwenden, die verlorenen Sünder sich wiederzugewinnen. Und wenn eine solche Frau ihre Nachbarinnen und Freundinnen auffordert, sich mit ihr zu freuen über die wiedergefundene Drachme, wie sollte Jesus nicht beanspruchen dürfen, daß man sich mit ihm freue über die durch ihre Bekehrung ihm wiedergewonnenen Sünder.

So haben wir allerdings in dem zweiten Gleichnis nur eine Wiederkehr der Gedanken des ersten gefunden, ohne wesentlich neue Züge. Denen, welche das eine bloße Wiederholung nennen, und die Annahme einer solchen in der Rede des Herrn von vornherein abweisen zu müssen glauben (Stier und ähnlich Olshausen), ist zu antworten, daß eine bloße Wiederholung, die man irgendwie überflüßig finden dürfte, gar nicht vorliegt. Denn, was wir vor uns haben, ist zwar eine Wiederkehr derselben Gedanken, aber unter einem andern Bilde. Und gerade darin, daß ein und dieselben Gedanken in völlig entsprechender Weise unter einer andern bildlichen Form wiederkehren, und sich so an dem andern Bilde gleichsam aufs neue erproben und bewähren, liegt die Kraft dieses zweiten Gleichnisses und das Motiv seiner parallelen Anfügung an das erste.

In V. 10 begegnet uns dann auch wieder derselbe anwendende Ausspruch wie V. 7. Wieder hält der Herr den Pharisäern am Schlusse vor, daß sein V. 9 ausgedrücktes Verlangen nach Theilnehmern seiner Freude sich erfülle in der Freude der Engel Gottes über die Bekehrung des Sünders. Man hat freilich mit Hinweisung auf die Grundbedeutung der Präposition *ἐνώπιον* gesagt, es seien hier nicht die Engel als die sich freuenden gedacht, sondern nur Gott selbst, wie er seine Freude angesichts der Engel

zu erkennen gebe (Meyer, van Oosterzee). Daß jedoch der Gebrauch von ἐνώπιον weitschichtig genug ist, um dieser immerhin etwas gezwungenen Auslegung die Grundlage zu entziehen, dafür vgl. z. B. Apg. 6, 5 und das entsprechende hebr. לִפְנֵי in Exod. 28, 38. Dan. 1, 9 u. a. Die Präposition ἐνώπιον wird in solchen Fällen nicht anders gebraucht, wie im Deutschen die auch ursprünglich ein räumliches Verhältnis bezeichnende Präposition „bei". Also hier: „Es ist (γίνεται entsteht, erhebt sich) Freude bei den Engeln Gottes", d. i. die Engel Gottes freuen sich. Daß damit freilich Gottes Freude nicht aus-, sondern eingeschlossen ist, wurde schon zu V. 7 gesagt. Ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι heißt es diesmal ohne Anführung einer weiteren Vergleichung, wie wir sie V. 7 gefunden haben. Es hätte ja auch bei dem anderen Zahlenverhältnis im zweiten Gleichnisse jene Vergleichung hier nur in einer matteren und abgeschwächten Form wiederkehren können. Dafür tritt nun hier der Gedanke um so reiner heraus, daß die Bekehrung auch nur Eines Sünders genug sei, um die Engel Gottes zur Freude zu erregen, welcher Gedanke in V. 7 zurücktrat hinter den anderen, daß Ein sich bekehrender Sünder mehr als neunundneunzig Gerechte Gegenstand der Freude für die Engel sei.

Mit den Worten εἶπεν δὲ macht der Evangelist V. 11 den Uebergang zu einem dritten Gleichnisse, und dieser Uebergang ist charakteristisch für das Verhältnis des nun folgenden Gleichnisses zu den beiden vorangegangenen. Während wir nämlich diese, ihrer Gleichartigkeit nach Form und Inhalt entsprechend, sich in einem Redeflusse unmittelbar aneinander reihen sahen, läßt das nun eingeschobene εἶπεν δὲ erkennen, daß die Rede hier zu einem vorläufigen Abschluß gekommen ist und nunmehr einen neuen Anfang nehmen wird; es wird zu der Erzählung eines neuen, in seiner Anlage von den beiden vorangegangenen unabhängigen Gleichnisses übergegangen. Zugleich aber läßt der Umstand, daß der Uebergang eben nur mit dem kurzen εἶπεν δὲ gemacht wird, erkennen, daß das nachfolgende Gleichnis, so verschieden es von den beiden vorangegangenen ist, dennoch aus demselben Anlaß zu denselben Personen geredet ist, wie jene, und läßt uns dem-

nach erwarten, daß es ihnen in Inhalt und Tendenz verwandt sein werde.

Nicht wieder in fragender, sondern in positiv erzählender Form hebt nun das neue Gleichnis an: „Ein Mensch hatte zwei Söhne, und es sprach der jüngere von ihnen zum Vater: Vater gib mir den zufallenden (mir zukommenden) Theil des Vermögens." Der jüngere Sohn verlangt also, daß der Vater ihm den Theil des Vermögens, welcher nach dem bestehenden Erbrecht ihm seiner Zeit zufallen würde, schon jetzt zur freien Dispositon überantworten solle. Nach hebräischem Erbrecht (vgl. Deut. 21, 17) gebürt bei Vertheilung des Erbes dem erstgeborenen Sohn ein doppelt so großes Erbtheil als den nachgeborenen Söhnen; in diesem Falle also war der erstgeborene Sohn der Haupterbe, auf den zwei Drittel des ganzen Vermögens fielen, während der jüngere Sohn nur mit dem letzten Drittel abgefunden zu werden erwarten mußte. Im Zusammenhang damit erklärt es sich uns, warum der jüngere der beiden Söhne als der bezeichnet wird, welcher jenes Verlangen gestellt habe. Es leuchtet ein, wie leicht dem jüngern Sohne, welcher im Vaterhause nach dem Vater und dem erstgeborenen Bruder und Haupterben erst die dritte Stelle einnahm, das Verlangen entstehen mochte, wenigstens über den auf ihn fallenden Bruchtheil des Vermögens frei disponiren zu dürfen. Gerade seine Stellung als nachgeborener Sohn mußte den falschen Selbständigkeitstrieb, dem er sich hingab, reizen und steigern. Irrig aber wird von älteren und neueren Exegeten die Bezeichnung des zunächst in Rede stehenden Sohnes als des jüngeren durch Hinweis auf den Leichtsinn der Jugend und ihre Empfänglichkeit gegen Verführung erklärt. Denn es wird ja gar nicht gesagt, daß der eine Sohn im jugendlichen, der andere schon im gesetzteren Alter gestanden habe, sondern nur, daß es der jüngere der beiden gewesen sei, der jenes Verlangen gestellt habe, wobei noch ganz dahingestellt bleibt, in welchem Alter man sich ihn zu denken habe. Die Vorstellung von dem jüngeren Bruder als einem leichtfertigen Jünglinge hat man erst dem entnommen, was weiterhin von ihm erzählt wird. — Welchen Gebrauch der Sohn von dem ihm ausgelieferten Vermögen machte, sagt V. 13: *καὶ μετ' οὐ πολλὰς*

ἡμέρας κ. τ. λ. Binnen kurzem stellte es sich heraus, worum es ihm bei jenem an den Vater gestellten Verlangen zu thun gewesen, nämlich nicht sowol um das abstracte Verfügungsrecht über sein Vermögen, als vielmehr darum, es zu einem bestimmten Zweck, zur unbeschränkten Befriedigung seines sinnlichen Gelüstens ungestört verwenden zu können. Darin aber mußte ihm die Nähe des Vaters und die Sitte des Vaterhauses immer noch störend sein. Darum: „Nach wenigen Tagen raffte er alles zusammen und reisete weg in ein fernes Land." Dort meinte er nun in voller Freiheit der Befriedigung seiner Lust leben zu dürfen, daher wir weiter lesen: „und dort vergeudete (διεσκόρπισεν er verstreuete; beachte den Gegensatz zu dem vorangegangenen συναγαγών) er sein Vermögen durch ausschweifendes Leben (ζῶν ἀσώτως)".

Welches Elend aber nach kurzer Sinnenlust seiner in dem fremden Lande wartete, schildern uns V. 14—16. „Nachdem er alles (sein ganzes Vermögen) aufgewendet hatte", heißt es, „ward eine große Hungersnoth über jenes Land hin." Nicht zu übersehen ist die geflissentliche Hervorhebung, daß die Hungersnoth eine über jenes Land hin sich erstreckende war. Nur wenn wir das beachten, löst sich die aufstoßende Schwierigkeit, daß ja die Erwähnung der Hungersnoth, als eines von dem verlorenen Sohne doch unverschuldeten Ereignisses, den Zusammenhang zwischen seinem schlimmen Thun und seinem schlimmen Ergehen störe. Die Tendenz ist, darzustellen, wie bitter er sich betrogen fand in dem fernen Lande, in welchem er sein Leben in unbeschränkter Freiheit meinte genießen zu können. Wol mochte er dort sein Vermögen in kurzer Sinnenlust verstreuen, aber als er damit fertig geworden ist, muß er finden, daß jenes Land ihm nichts mehr zu bieten hat als Hunger und Noth; in der über jenes Land sich erstreckenden Hungersnoth bekommt er nun die bittere Frucht seines leichtfertigen Verlassens des Vaterhauses zu kosten. In welche Lage nämlich er durch die Hungersnoth jenes Landes gerieth, sagen uns die folgenden Worte: καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. Das αὐτός ist nicht zu übersehen. Für ihn, den Fremdling in jenem Lande, der nach Verschleuderung seines Vermögens dort keinerlei Hülfsquellen mehr hatte, war die Folge der dortigen Hungersnoth die,

daß er anhob zu darben. Da blieb denn dem Fremdling nichts anderes übrig, als Hülfe zu suchen bei den einheimischen Bewohnern jenes Landes. Daher V. 15 folgt: „und er gieng hin und hängte sich an einen von den Bürgern jenes Landes". Man darf ihm diesen Schritt nicht, wie z. B. Stier thut, als einen neuen Vorwurf anrechnen und demgemäß in der Deutung verwenden, indem er, anstatt gleich in's Vaterhaus zurückzukehren, in blind fortgesetztem Abfall falsche Selbsthülfe suche. Denn im Zusammenhang der Erzählung wenigstens ist er zu diesem Schritte durch seine Lage gezwungen, und würde der Entschluß der Heimkehr schon gleich im Anfang seines Darbens, noch ehe er den Versuch gemacht, sich durchzuhelfen in jenem Lande, als psychologisch unmotivirt erscheinen. Ueberhaupt liegt der Ton der Erzählung hier nicht mehr darauf, was der verlorene Sohn gethan habe, sondern darauf, was er in jenem fernen Lande zu erleiden hatte. Demgemäß stehen auch die Worte *καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη κ. τ. λ.* nur im Sinne eines Vordersatzes, zu welchem die Worte *καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν κ. τ. λ.* den Nachsatz bilden, der den Nachdruck hat. Daß es so ist, beweist das plötzliche Umspringen des Subjects in dem letzteren Satze.

Als er in seiner Noth bei den Bewohnern jenes Landes Hülfe sucht, da begegnet er bei ihnen nur beschimpfender Härte und einer Erbarmungslosigkeit, welche seine Noth, statt sie zu lindern, aufs höchste steigert; das ist der allgemeine Inhalt von V. 15 u. 16. Schon das Wort *ἐκολλήθη* deutet an, daß der Bürger jenes Landes, an welchen er sich wendet, ihn anfangs überhaupt hatte abweisen wollen, und daß er nur nach anhaltendem und dringendem Bitten sich herbeiließ, ihn in seinen Dienst zu nehmen. Aber nur, um sein Elend auf den höchsten Grad zu steigern. Denn einerseits ist die Dienstleistung, zu welcher er ihn verwendet, die allerniedrigste, dazu eine für den Juden höchst schimpfliche: „Er sendete ihn auf sein Feld, Schweine zu hüten", V. 15, — andererseits reicht das, was er ihm als Entgeld dafür gewährt, so wenig hin, seinen Hunger zu stillen, daß sich dieser vielmehr bis zu dem Begehren steigert, von dem Futter der Schweine sich sättigen zu dürfen: *καὶ ἐπεθύμει γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κερατίων, ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι,* V. 16. Von den Schoten des

Johannisbrodbaumes (von Luther treffend, wenn auch vielleicht etwas zu stark „Träber“ übersetzt, vgl. Winer, Art. Johannisbrodbaum) begehrte er seinen Bauch zu füllen, welcher letztere niedrige Ausdruck für „sich sättigen“ das Entwürdigende, was in dem Stillen seines Hungers mit solcher Nahrung gelegen hätte, noch besonders hervorhebt. Wenn dann hinzugefügt wird: „und niemand gab ihm“, so kann dazu zwar contextmäßig kaum etwas anderes als *κεράτια* ergänzt werden; gleichwol ist darauf kein Gewicht zu legen. Denn der Gedanke, welchen diese Worte ausdrücken, ist nicht der, daß er nicht einmal *κεράτια* habe bekommen können, sondern, daß niemand, auch nicht einer, sich seines nagenden Hungers erbarmt und denselben gestillt habe. Dieselbe erbarmungslose Härte, welche er bei dem einen von den Bewohnern jenes Landes gefunden hatte, fand er bei allen.

So bitteres Elend hat ihm sein Verlassen des Vaterhauses und sein Fortziehen in das ferne Land gebracht. Der Genuß der Güter des Vaterhauses war ihm nicht genug gewesen, ungezügelten Lebensgenuß hatte er gesucht in dem fernen Lande, statt dessen hat er in jenem Lande Mangel und Hunger gefunden, V. 14. Die Liebe des Vaters war ihm ein drückendes Joch gewesen, schrankenlose Freiheit hatte er gesucht in dem fernen Lande, statt dessen sieht er sich von den Bewohnern jenes Landes geknechtet unter ein beschimpfendes Joch, ohne Erbarmen mit seiner bitteren Noth V. 15 u. 16.

In diesem seinem äußersten Elend geht er nun in sich, und zwar ist es eben jener schneidende Gegensatz zwischen seiner Noth in diesem Lande und dem Wohlstand des verlassenen Vaterhauses, welcher ihm, als er nun in sich geht, vor die Seele tritt, und überwältigend auf ihn wirkt. *Εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη*, so fährt die Erzählung fort V. 17, d. i. „als er nun in sich gegangen war“, als er, der bisher ohne Selbstbesinnung nur seinen Trieben blind gefolgt war, nunmehr sich auf sich selbst und seine Lage besonnen hatte, „da sprach er“ — und spricht damit das Ergebnis seiner Selbstbesinnung aus: *Πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων· ἐγὼ δὲ ὧδε λιμῷ ἀπόλλυμαι.* Der Tagelöhner seines Vaters gedenkt er, wie gut sie es haben, und zwar, wie mir scheint, nicht, weil er sein (des Sohnes) Elend ver-

gleichen will mit der Lage der geringsten Knechte seines Vaters, sondern weil sich ihm in seinem gegenwärtigen Elend als *μίσθιος* in diesem fernen Lande die Lage der in gleicher Stellung bei seinem Vater Befindlichen zur Vergleichung darbietet. Wie es den Tagelöhnern dort, und wie es ihm als *μίσθιος* hier ergeht, vergleicht er, nämlich: Jene haben Ueberfluß an Brod, „ich aber hier (*ἐγὼ δὲ ὧδε*) komme vor Hunger um". Vorausgesetzt ist dabei die Echtheit des *ὧδε* und seine nachdrucksvolle Stellung vor *λιμῷ*, also hinter dem in die gleichen Buchstaben auslaufenden *ἐγὼ δὲ*, welche Stellung seine Auslassung in den betreffenden Handschriften veranlaßt hat. — Und dieser Gedanke an den Ueberfluß, dessen die Tagelöhner seines Vaters sich erfreuen, im Gegensatz zu der Noth, in welcher er hier schmachtet, wirkt so mächtig auf ihn, daß er zu dem Entschluß kommt, zu seinem Vater zu gehen, und ihn um Gewährung der gleichen Stellung, wie sie seine Tagelöhner haben, anzugehen. Er spricht diesen Entschluß aus, ohne sich zu verhehlen, daß es, um ihn auszuführen, einer Aufraffung seiner selbst bedürfen werde, daher V. 18 das *ἀναστάς* vor dem *πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου*. Damit aber der Vater sein Kommen nicht falsch verstehe, als ob er eine Wiederannahme in den Sohnesstand von ihm erhoffte, nimmt er sich vor, dem Aussprechen der beabsichtigten Bitte ein Bekenntnis seiner Schuld, durch welche er jenes Gutes sich unwerth gemacht habe, vorauszuschicken. Ehe er noch seine Bitte wagt, will er sprechen: *Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιον σου κ. τ. λ.* Er nimmt sich vor, seine Sünde zu bezeichnen als eine gegen den Himmel gerichtete, und als eine angesichts des Vaters geschehene, ersteres, weil er sich bewußt ist, durch sie die Ordnungen der im Himmel thronenden Gottheit verletzt zu haben, letzteres, weil er es sich zum besonderen Vorwurf anrechnet, vor des Vaters Augen sich in die Sünde gestürzt zu haben. Nur als Wohnsitz desjenigen himmlischen Wesens, dessen Ordnungen der Mensch Gehorsam schuldet, kann ja der Himmel hier gemeint sein, und nicht, wie V. 7 als Wohnsitz der Engel. Denn wenn die Engel auch nach V. 7 u. 10 über die Bekehrung der Sünder sich freuen, und dem entsprechend wol auch als über die Sünde der Menschen trauernd vorgestellt werden können, so kann darum doch die Sünde noch nicht als

eine gegen sie gerichtete, als eine Versündigung an ihnen bezeichnet werden, wie es nach dieser Fassung des *εἰς τὸν οὐρανόν* der Fall sein würde. Daß aber das bestimmt persönliche *εἰς τὸν θεὸν* vermieden und dafür der unpersönlich gehaltene Ausdruck *εἰς τὸν οὐρανόν* gewählt ist, hat seinen Grund darin, daß das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott, welches in dem Gleichnis durch das Verhältnis zwischen Vater und Sohn abgebildet wird, nicht noch neben und außer diesem in der bildlichen Erzählung bestimmt heraustreten durfte. — Dies Bekenntnis will er vorausschicken, um auf Grund desselben weiter von sich zu sagen V. 19: *οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου*. Daß er sich durch seine Schuld des Sohnesnamens und der in diesem Namen sich ausdrückenden Sohnesstellung unwerth gemacht habe, will er demütig eingestehen. Und nachdem er dadurch den Weg zu der von ihm beabsichtigten Bitte sich gebahnt hat, will er diese selbst wagen: *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου*, d. i. stelle mich gleich einem deiner Taglöhner, die so gut gestellt sind, vgl. V. 17. Also der Sinn des *ὡς* nicht: stelle mich, obwol ich Sohn bin, nur so gering wie einen deiner Tagelöhner, sondern bei richtiger Rückbeziehung der Bitte auf V. 17: stelle mich, den vor Hunger umkommenden, so gut wie einen deiner Tagelöhner.

Dem Vorsatz folgt die Ausführung auf dem Fuße nach V. 20: *καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ*. Aber, noch ehe er bei dem Vaterhause angelangt ist, wird alles ganz anders, als er sich vorgestellt hatte: *ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος, εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ*. Gewiß sollen wir das nicht als einen merkwürdigen Zufall nehmen, sondern es will dieser Umstand als Beweis der nie erloschenen Liebe des Vaters zu dem verlorenen Sohne angesehen sein. In sehnsüchtiger Erwartung der Rückkehr seines Sohnes schaut der Vater täglich aus nach dem Wege, und als er nun kommt, entdeckt er ihn mit dem scharfen Blick der Liebe schon von weitem. „Und es jammerte ihn“, in überwallendem Erbarmen schlägt sein Herz dem in so bejammernswerthem Zustand zurückkehrenden Kinde entgegen, „und er lief [ihm entgegen], fiel ihm um den Hals und bedeckte ihn mit Küssen (*κατεφίλησεν αὐτόν*)“. Mit so rückhaltlos überströmender Erweisung zärtlicher Vaterliebe empfängt er den zurückkehrenden Sohn, gleich als ob

sein Kindesverhältnis zum Vater nie eine Trübung erlitten hätte, — ein Empfang, der diesen in eine ganz unverhoffte Lage versetzt. Denn jene Bitte um die Stellung eines Tagelöhners, welche an den Vater zu richten er gekommen war, sieht er sich gleich durch diesen Empfang schon abgeschnitten; mit diesem Empfang ist ihm ja schon unendlich viel Größeres gewährt, als er zu bitten gekommen war. Und wenn er nun V. 21 — mit Ausnahme jener Bitte — dieselben Worte spricht, mit welchen er vor seinen Vater hinzutreten nach V. 18 u. 19 sich vorgenommen hatte, so haben diese Worte doch in der jetzigen Lage gesprochen eine wesentlich andere Beziehung, als die, in welcher er sie sprechen zu sollen gemeint hatte. Dort waren sie gemeint als ein reumüthiges Eingeständnis seiner Schuld und Unwürdigkeit gegenüber einem mit Recht zürnenden Vater, und sollten diesen günstig stimmen, nur jene Bitte ihm nicht zu versagen. Jetzt da sie aus dem Munde des Kindes kommen, welches der Vater in seine Arme und an sein Herz genommen hat, sollen sie dem Vater sagen, wie völlig unwerth er sich dieser nie erhofften Aufnahme als Kind an des Vaters Herz fühle; zu jener Bitte aber haben sie gar keine Beziehung mehr. Man darf also nicht sagen, jene Bitte fehle hier, weil der Vater den Sohn nicht habe ausreden lassen, umsoweniger, da im Texte jede Andeutung einer solchen Unterbrechung fehlt. Denn die folgenden Worte des Vaters können schon darum nicht für eine solche Unterbrechung genommen werden, weil sie an Knechte gerichtet sind, die doch bei der ersten Begegnung zwischen Vater und Sohn gar nicht zugegen sein konnten. Es sind diese Worte vielmehr erst dann als gesprochen zu denken, als nun der Vater den Sohn vom Wege ins Haus hineinführt. Allerdings aber liegt in ihnen die thatsächliche Antwort des Vaters auf jenes Bekenntnis des Sohnes, weshalb sie auch so unmittelbar an jenes angefügt werden. Drei Gegenstände nämlich sollen die Knechte nach des Vaters Gebot V. 22 dem Sohne reichen, nicht etwa nur, um seiner Nothdurft abzuhelfen, sondern jeder von ihnen ein Ehrenschmuck, für den Sohn ein dreifacher Beweis seiner Wiedereinsetzung in den Sohnesstand; daher auch den Knechten nicht nur geboten wird, diese Gegenstände ihm zu reichen, sondern sie ihm anzulegen, ihn als den Sohn des Hauses bei der Anlegung zu

bedienen. Mit Lachmann und Tischendorf ist zu lesen: *ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην*. Die Stola ist das lange Obergewand der vornehmen Stände, ein ehrendes Kleid für den Träger (vgl. Mark. 12, 38. Luk. 20, 46). Eine solche Stola sollen die Knechte schnell herausbringen scil. aus ihrem Behältnis, und zwar, um die Ehrenerweisung noch zu erhöhen, die erste, d. i. in diesem Zusammenhang die beste von den im Hause vorhandenen, und sollen sie dem Sohne anziehen. Ferner sollen sie geben einen Siegelring an seine Hand, und Sandalen an seine Füße, beides gleichfalls in dem Sinne einer Ehrenerweisung. Denn auch die Sandalen sind dem Orientalen nicht eine Sache der dringenden Nothdurft, wol aber gehören sie zum Wohlanstand, sind ein nothwendiger Bestandtheil der Tracht eines Mannes von Stand.

Nachdem durch diesen Befehl der Vater dem Sohne auf das Bekenntnis seiner Schuld und seines Unwerthes geantwortet und ihm die völlige Wiederannahme bestätigt hat, so gibt er nun seiner großen Freude Ausdruck durch den weiteren Auftrag an die Knechte V. 23: „Und bringet das Kalb, das gemästete", scil. welches, ihr wißt ja, gerade bereit steht, „und schlachtet es"; an welchen Auftrag sich die Aufforderung anschließt: „und schmausend lasset uns fröhlich sein". Ein gemeinsames Freudenmahl der Hausgenossen mit Aufwand des Besten, was das Haus bietet, ordnet der Vater an, und er begründet weiter diese Anordnung, indem er das zu feiernde Ereignis im Tone überwallender Freude ausspricht V. 24: *ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη*. Die beiden parallelen Sätze, ohne Verbindungspartikel nebeneinandegestellt, wollen jedenfalls eins und dasselbe besagen, also auch der erstere nichts anderes als der zweite, daß nämlich dieser sein Sohn verloren gewesen und gefunden worden sei. Dabei ist nothwendig der Vater als der zu denken, welcher vordem seiner verlustig gewesen, und nun wieder in seinen Besitz gekommen ist. Als der Sohn den Vater eigenwillig verlassen hatte, und in das ferne Land gezogen war, da hatte der Vater diesen seinen Sohn nicht mehr, äußerlich nicht, denn er war verschollen, innerlich nicht, denn sein Kindesverhältnis zum Vater war zerrissen; und diesen Zustand seiner Entbehrung drückt der Vater aus, wenn er das einmal sagt: „Dieser mein Sohn war

todt" und das andere Mal: „er war verloren". Da er aber nun reumüthig zu dem Vater zurückgekehrt ist, da hat er seinen Sohn wieder, und dieser Freude des Wiederhabens gibt er lebhaften Ausdruck, wenn er das eine Mal sagt: er ist wieder aufgelebt" und das andere Mal: „er ist gefunden worden". Es sind darum weder beide Aussagen (Meyer u. a.) noch auch nur die erste (v. Oosterzee) ethisch gemeint, so daß sie besagen sollten, in welchem sittlichen Zustand der Sohn früher gewesen, und welche Umwandlung mit ihm vor sich gegangen sei, eine Auffassung der Worte, welche noch durch eine Reihe von anderen Erwägungen widerlegt wird. Zunächst beachte man doch, daß diese Worte zu den Knechten geredet sind als Begründung des angeordneten Freudenmahles. Sollte der Vater wirklich zu den Knechten von der sittlichen Umwandlung des Sohnes reden, statt von der Thatsache, daß der Sohn dem Vater, und damit natürlich auch dem ganzen Vaterhause wiedergewonnen ist? Man vergleiche ferner V. 27, wo einer der Knechte den hier im höheren Tone überwallender Freude ausgedrückten Gedanken in prosaisch schlichter Redeweise wiedergibt, indem er als Grund des Freudenmahles anführt: *ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν*. Endlich insbesondere die analogen Stellen in den beiden vorhergehenden Gleichnissen V. 6 u. 9 über das wiedergefundene Schaf und den wiedergefundenen Groschen. Unmöglich darf man hier die Ausdrücke „verloren gehen" und „gefunden werden" so völlig anders verstehen, als an jenen beiden Stellen. — Allerdings wird ja in allen drei Gleichnissen durch das Verlorensein ein sittlicher Zustand, und mit dem Gefundenwerden eine sittliche Umkehr abgebildet, und zwar besonders durchsichtig in diesem dritten, wo das Verlorengehen identisch ist mit dem Fortziehen vom Vater in die Fremde nach eigener Wahl und das Gefundenwerden mit der Rückkehr zum Vater durch eigenen Entschluß. Aber eben darum ist es lediglich ein Uebergreifen in die Deutung, wenn man die Worte als von dem Vater im Gleichnis ethisch gemeint bezeichnet. — Es geschieht nun, was der Vater geboten: *καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι*.

Die bisherige Erzählung von dem jüngeren Sohne ist damit zu ihrem Abschluß gekommen, aber noch nicht das ganze Gleichnis. Von zwei Söhnen jenes Vaters war ja am Anfang gesagt V. 11,

man erwartet also auch von dem älteren Sohne noch zu hören, und zu diesem schreitet die Erzählung nun fort. Jedoch nicht, um eine Geschichte des älteren Sohnes selbständig neben die des jüngeren zu stellen, sondern nur, um im engen Anschluß an das Bisherige zu sagen, welche Stellung der ältere Sohn zu der erzählten Aufnahme des jüngeren eingenommen habe. „Es war aber sein älterer Sohn auf dem Felde“ wird zunächst gesagt V. 25. Es ist also der ältere Sohn während der Rückkehr des jüngeren als vom Hause abwesend gedacht, und wird demnächst, was von ihm zu erzählen ist, erst in die spätere Zeit seines Nachhausekommens verlegt. Auf diese Weise wird beides, was von der Aufnahme des jüngeren Sohnes erzählt worden ist, und was von dem älteren Sohne noch zu sagen ist, reinlich von einander geschieden, und ein schlichter Fortschritt der Erzählung von einem zum andern ermöglicht. Etwas anderes darf man hinter der erwähnten Abwesenheit des älteren Sohnes auf dem Felde nicht suchen. — Daß etwas außerordentliches vorgefallen sei, merkt nun der Heimkehrende zuerst daran, daß er, als er sich dem Hause nähert, Musik und Tanz (συμφωνίας καὶ χορῶν) hört. Denn drinnen ist das Freudenmahl in vollem Gang, unter Musik und Tanz, wie es bei festlichen Gastmählern gebräuchlich war. Als er diese festlichen Klänge vernimmt, ruft er einen der Knechte herbei, und fragt, was es damit auf sich habe, V. 26. Dieser erwiedert, V. 27: „Dein Bruder ist gekommen, und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wieder hat“; eine schlichte und treffende Antwort, durch welche er dem Fragenden Auskunft gibt über die Veranlassung und über die Veranstaltung des festlichen Mahles, dessen Klänge jener gehört, so zwar, daß man es seinen Worten anmerkt, wie natürlich und wohlbegründet seiner einfachen Anschauung die veranstaltete Festlichkeit erscheint. Gleichwol wird der Sohn zornig über das, was der Knecht sagt, V. 28, „und wollte nicht hineingehen“, und als nun der Vater, der inzwischen von seiner Heimkehr gehört, in freundlichem Entgegenkommen selbst den Festsaal verläßt, und ihm zuredet (παρακαλεῖν wie Apg. 16, 39. 1 Kor. 4, 13) hereinzutreten, und an der Festfreude theilzunehmen, läßt er sich doch nicht bewegen, sondern gibt seinem Zorn in harten Worten Aus-

druck V. 29, die seines Herzens Gesinnung deutlich genug enthüllen. „Siehe so viele Jahre diene ich dir und niemals habe ich ein Gebot von dir übertreten.“ So rückt er dem Vater zuerst die langjährigen und tadellosen Dienste vor, die er ihm geleistet habe. „Und mir“, so fährt er fort, „hast du niemals ein Böcklein gegeben, damit ich mit meinen Freunden fröhlich sei.“ Die betonte Stellung des ἐμοί zeigt, daß er so spricht im Gedanken an das jetzt für den Bruder geschlachtete Kalb, also an das für diesen mit so großem Aufwand veranstaltete Fest- und Freudenmahl. Der Sinn also: Für mich hast du niemals, sei es auch nur mit geringem Aufwand, ein solches Fest- und Freudenmahl veranstaltet, damit ich bei meinem sauren Dienst doch auch einmal fröhlich wäre mit meinen Freunden. Und nun stellt er V. 30 seinen langjährigen und tadellosen Diensten ohne Lohn das Leben, welches der Bruder geführt, gegenüber, und was diesem dazu noch geworden sei. Nur als „dieser dein Sohn“ bezeichnet er ihn, mit verächtlicher Verweigerung des Brudernamens, und zugleich mit bitterem Vorwurf gegen den Vater, daß er ihn als seinen Sohn anerkannt habe. Das Leben aber, welches er geführt, kennzeichnet er mit dem Participialsatz: *ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ τῶν πορνῶν*. Während er dem Vater so saure Dienste geleistet, hat jener des Vaters Gut in einem Leben ausschweifenden Genusses verzehren dürfen. Das *μετὰ τῶν πορνῶν* ist in bitterem Gegensatz gesagt zu dem ehrbaren *εὐφραίνεσθαι μετὰ τῶν φίλων μου* V. 29; aber eben in dieser Gegenüberstellung offenbart sich, daß er das vergangene Sündenleben des Bruders in heimlichem Neide als ein ihm verstattet gewesenes Leben in Genuß und Freude ansieht. Um so schreiender dünkt ihm die Ungerechtigkeit in dem Verhalten des Vaters zu dem Rückkehrenden: *ὅτε δὲ . . . . ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν σιτευτὸν μόσχον.* Also diesem zu den Freuden der Sünde noch obendrein das Freudenmahl im Vaterhause mit Aufwand des Besten, was das Haus zu bieten vermag! Auf diese zornigen Vorwürfe antwortet nun der Vater V. 31 u. 32 in der liebreichsten Weise. Dieselbe langmüthige Vaterliebe, welche er gegen den jüngeren Sohn bewiesen hat, bewährt sich nun auch dem älteren gegenüber. Mit dem zärtlichen *τέκνον* redet er den Sohn an, und läßt sich dazu

herbei, sich zu rechtfertigen, und zwar zuerst gegen den V. 29 erhobenen Vorwurf, daß er des Sohnes vieljährige und tadellose Dienste nicht belohnt habe, indem er ihn erinnert, daß ja dieses Dienen seinen Lohn in sich selbst habe, nämlich in der nie unterbrochenen Gemeinschaft mit dem Vater: *σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ*, und in dem unausgesetzten Besitz des ganzen väterlichen Gutes: *καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν*. Das *σύ* ist betont vorangestellt, entsprechend dem *ἐμοί* V. 29. Der Klage über angebliche Zurücksetzung, welche dort in dem betonten *ἐμοί* lag, wird mit dem betonten *σύ* der wirkliche Vorzug entgegengestellt, welchen der ältere Sohn vor dem jüngeren gehabt. Bei den Worten: *πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν*, ist nicht etwa mit Rückbeziehung auf V. 12 an den zukünftigen Rechtsanspruch zu denken, welcher dem älteren Sohn mit Ausschluß des jüngeren an das Ganze des väterlichen Erbes bei dem Tode des Vaters zustand, sondern daran, daß er als der Sohn der immer beim Vater gewesen, thatsächlich im Mitbesitz und Genuß alles väterlichen Gutes stehe und immer gestanden habe. In beiden Sätzen fassen die Präsentive *εἶ* und *ἔστιν* den Zustand der Vergangenheit mit dem der Gegenwart zusammen als einen dauernden und ununterbrochenen. — Nachdem der Vater so sich zuerst gegen den Vorwurf V. 29 gerechtfertigt, daß er den älteren Sohn für seine Dienste nicht belohnt habe, weist er nun auch V. 32 den Vorwurf in V. 30 ab, daß er dem jüngeren Sohne zu viel gethan habe, mit dem Festmahl, welches er ihm bereitet hatte. Denn wenn er V. 32 fortfährt *εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι κ. τ. λ.*, so ist das gewiß zunächst mit Beziehung auf das von dem Vater veranstaltete Freudenfest gesagt: Ein so fröhliches Ereignis, wie das Wiederaufleben jenes Todtgewesenen, das Gefundenwerden jenes Verlorengegangenen (vgl. zu V. 24) mußte durch eine Freudenfest gefeiert werden. Gleichwol darf man auch jene andere Beziehung, welche Luthers Uebersetzung wiedergibt, die mißbilligende Beziehung nämlich auf das Zürnen und Murren des älteren Bruders, von diesen Worten aus nicht schließen wollen. Ob das *ἔδει* zu beziehen sei auf etwas, was geschehen ist, so wie es geschehen mußte, oder auf etwas, was unterlassen worden ist, aber hätte geschehen sollen, kann ja nur der jedesmalige Context ergeben. Wo aber der Context,

wie hier, beide Beziehungen zumal ergibt, da kann das ἔδει auch nach **beiden** Beziehungen hin gemeint sein. Und daß in der That in dem vorliegendem Falle auch die letztere Beziehung mit im Sinne der Rede liegt, beweist einmal die nachdrucksvolle Voranstellung des εὐφρανθῆναι, durch welche das „fröhlich sein" zu dem Zürnen des Angeredeten in Gegensatz gestellt wird, und insbesondere zweitens in dem begründenden Satze die Bezeichnung des Wiederaufgelebten und Gefundenen mit „dieser dein Bruder", welche Bezeichnung in Erwiderung des verächtlichen und bitteren „dieser dein Sohn" V. 30 dem Zürnenden zu bedenken gibt, daß in dem Zurückgekehrten, wie dem Vater der Sohn, so auch ihm der Bruder wiedergeschenkt sei, und er demnach statt zu zürnen an der Freude des Vaterhauses hätte theilnehmen sollen. — So geht also das Gleichnis am endlichen Schlusse wieder nahezu in dieselben Worte aus, wie wir sie V. 24 am Schlusse der Geschichte des jüngeren Sohnes fanden. Jene Freudenäußerung des Vaters über die Rückkehr des verlorenen Sohnes kehrt hier wieder, nunmehr auch gegen das Zürnen des Bruders ihr Recht behauptend, und dieses Zürnen verurtheilend.

Blicken wir nun auf das ganze Gleichnis zurück, und vergleichen es mit den beiden vorangegangenen V. 3—10 und weiter zurück mit V. 1 u. 2, um seine eigentümliche Tendenz neben jenen zu erkennen, und es demgemäß zu deuten. Nachdem Jesus den murrenden Pharisäern zuerst das Bild eines Menschen, der sein verlorenes Schaf, und einer Frau, die ihr verlorenes Geldstück sucht und findet, zur Rechtfertigung seines Thuns an den Sündern und zur Beschämung ihres Murrens vorgehalten hat, so hebt er nun an, von einem **Vater** zu erzählen, der seines **Sohnes** verlustig geht, und schildert des Vaters Verhalten gegen den verlorenen, als derselbe reumüthig zu ihm zurückkehrt. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn kann nur ein Bild sein für das Verhältnis zwischen Gott als dem himmlischen Vater und dem Menschen. Jesus geht also, nachdem er in jenen ersten Gleichnissen sein eigenes Verhalten gegen die Sünder gerechtfertigt hat, nunmehr einen Schritt weiter und tiefer, und greift zurück auf das Verhalten Gottes zu dem sich bekehrenden Sünder, welches ja der letzte Grund und auch die letzte Rechtfertigung seines eigenen

Thuns ist. Vgl. Joh. 5, 19. Vorbereitet ist dieser Fortschritt des Gedankens schon durch jene anwendenden Aussprüche am Schlusse der beiden ersten Gleichnisse, in welchen von der Freude der Engel Gottes im Himmel über den sich bekehrenden Sünder gesagt war, V. 7 u. 10. Demnach bildet der Abschnitt V. 20—24 den Mittelpunkt unseres Gleichnisses. Denn die freudenvolle Aufnahme und Wiederannahme zu schildern, welche die sich zu ihm bekehrenden Sünder bei Gott finden, ist die Tendenz des Ganzen. Diesen Hauptabschnitt, in welchem die eigentliche Tendenz des Gleichnisses zum Ausdruck kommt, geht nun aber einerseits eine einleitende Vorgeschichte voraus V. 11—19, andererseits fügt sich ihm eine Schlußepisode an V. 25—32.

Indem nämlich dies Mal nicht ein unvernünftiges Thier, oder gar eine todte Münze, sondern eine sich selbst bestimmende Person zur Darstellung des Sünders dient, so dehnt sich die bloße Aussage des Verlorengehens in den beiden ersten Gleichnissen hier zu einer bildlichen Vorgeschichte aus, welche uns die innere Geschichte des Sünders, der Buße thut, veranschaulicht, und zwar in ihren drei Hauptmomenten, zuerst seine Sünde in ihrem Anfang und Fortgang kennzeichnend, dann das Elend, in welches sie ihn führt, und dann die Buße, zu welcher er im Elend sich treiben läßt. Ihre eigentümliche Gestalt aber empfängt die Erzählung von der Beziehung auf die besondere Classe der Sünder und Zöllner, wie sie nach V. 1 dem Herrn zuströmten. Die Vergangenheit solcher Sünder, wie sie Jesus damals um sich sah, ist es zunächst, welche in der Geschichte des jüngeren Sohnes gezeichnet wird, und erst in zweiter Linie, sofern ja beides in den Grundzügen zusammentrifft, eine Geschichte des Sünders überhaupt.

Aus jener Beziehung auf die „Zöllner und Sünder" ergibt sich gleich die richtige Deutung für die förmliche Lösung des anfänglichen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie sie uns V. 11 u. 12 berichtet wird. Die Sünder, welche der Herr hier zunächst im Auge hat, waren ja Juden, von Geburt Söhne der theokratischen Haushaltung so gut wie die Pharisäer. Aber das göttliche Gesetz dünkte ihnen ein hartes Joch, und im Verlangen nach unbeschränkter Freiheit haben sie die Schranken des göttlichen

Gesetzes von sich geworfen und sich außerhalb der Haushaltung Gottes und ihrer Anordnungen nur auf sich selbst gestellt. Und Gott hat es ihnen zugelassen, denn äußere Zwangsmittel wendet er nicht an gegen den Menschen, der sich von ihm emancipiren will. V. 12. — Das Erbtheil des Vermögens, welches dem Sohne ausgehändigt wird, ist nicht besonders zu deuten, sondern, wie das Verlangen nach dem Erbe nur das Verlangen nach unbeschränkter Freiheit des Handelns darstellen will, so ist auch die wirkliche Aushändigung desselben nur die bildliche Form für die Gewährung, resp. Zulassung jener unbeschränkten Freiheit des Handelns seitens Gottes. — Von dieser ihnen zugelassenen Freiheit haben sie nun den Gebrauch gemacht, nach welchem es sie gelüstete. Sie haben jeder Gemeinschaft mit Gott und jeder Beziehung zu ihm sich völlig entzogen, und sich in die Gott entfremdete heidnische Welt verloren (das Fortziehen in das ferne Land), um dort in völliger Gottvergessenheit der sündigen Lust ihres Herzens zügellos nachleben zu können, V. 13.

So haben sie gethan, aber wie bitter haben sie sich betrogen gefunden! Sie haben erfahren müssen, was die V. 14—16 weiter schildern. Nur kurzen Sinnenrausch hat die Gott entfremdete Welt dem Menschen zu bieten, der sich in sie und an sie verloren hat, und danach nichts mehr, nichts, was den Hunger der Menschenseele zu befriedigen vermag (die Hungersnoth jenes Landes). Und so sieht sich der Sünder in jener Gott entfremdeten Welt statt des unbeschränkten Lebensgenusses, den er dort gesucht, in den Zustand des Darbens hineingerathen, V. 14, und statt der Freiheit, nach der er getrachtet, sieht er sich in Knechtschaft gerathen unter die Kinder jener Welt, eine schimpfliche und bis zur Grausamkeit harte Knechtschaft ohne Lohn, in welcher die innere Pein des Darbens bis zum äußersten steigt, ohne daß er für diese ihn verzehrende Pein dort bei jemandem Mitgefühl und Erbarmen fände, V. 15 u. 16. — Das Hüten der Säue dient, das Schmachvolle dieser Knechtschaft darzustellen, das Verlangen nach Träbern soll die Steigerung der Pein des Darbens bis zum äußersten veranschaulichen. Ob bei der Schilderung dieser Knechtschaft eine Anspielung auf die Dienste, welche die Zöllner der heidnischen Macht leisteten, intendirt ist, wird sich kaum entscheiden lassen.

In diesem Elend aber läßt sich der Sünder zur Buße treiben. Denn so haben ja die Zöllner und Sünder gethan, welche zum Herrn kommen. Sie sind in ihrem Elend in sich gegangen, und da sind sie zur Erkenntnis gekommen, wie selig es ist, Gott dienen zu dürfen, und wie unselig der Dienst dieser Welt, V. 17. Und es ist der Entschluß in ihnen erwacht, sich wieder zu Gott zu bekehren, nicht zwar als ob sie irgendwie beanspruchten die verlorene Sohnesstellung wieder zu erlangen — dessen unwerth geworden zu sein durch ihre Sünde wollen sie gerne bekennen —, sondern sie kommen nur mit dem demütigen Verlangen, Gotte dienen zu dürfen gleich geringen Knechten, V. 18 u. 19.

Und welches ist nun das Verhalten Gottes zu solchen Sündern, die reumüthig und demütig zu ihm sich bekehren? Jesus schildert es V. 20—24 in dem Abschnitt, der den Mittelpunkt des Gleichnisses bildet. Zunächst bemerken wir, daß von einem Suchen des Verlorenen seitens dessen, der den Verlust erlitten, in diesem Gleichnis nicht wieder geredet wird; es erklärt sich uns das aber sofort aus der Verschiedenheit des hier gebrauchten Bildes von den in jenen beiden ersten Gleichnissen gebrauchten. Nach seinem verlorenen Sohne, dessen Verlorengehen eine Sache eigener Wahl war, kann ja der Vater nicht suchen, wie der Mensch nach seinem verlorenen Schafe, oder eine Frau nach ihrem verlorenen Geldstück, sondern die nothwendige Voraussetzung für die Liebesbeweise des Vaters ist hier die Umkehr des Verlorenen durch eigenen Entschluß. Gleichwol ist auch hier in dem Umstand, daß der Vater nach dem Verlorenen ausschauend ihn schon von ferne erblickt, angedeutet, daß die göttliche Liebe dem Sünder auch noch während seines Sünderlebens und schon vor seiner Bekehrung zugewendet ist, indem sie sehnsüchtig harrend seiner Bekehrung entgegensieht. Und darum, kaum hat der Sünder sich in aufrichtiger Buße wieder zu Gott gewendet, so kommt ihm Gott auch schon in herzlichem Erbarmen zuvor, überschüttet ihn mit den Beweisen seiner väterlichen Liebe, nimmt ihn als geliebtes Kind an sein Vaterherz, V. 20, und setzt ihn, so unwürdig er sich auch alles dessen weiß, in alle Kindesehren ein, V. 21 u. 22. Und Freude ist dann bei Gott und seinen Engeln über den bekehrten Sünder, der durch seine Sünde Gotte verloren war, nun aber durch seine

Buße dem Leben in der Gemeinschaft Gottes wiedergeschenkt, für Gott und das Himmelreich wieder gewonnen ist, V. 23 u. 24. — Daß die Anlegung der Stola, die des Ringes, und die der Sandalen nicht jede für sich ausgedeutet werden, sondern nur in drei einzelnen Zügen die Wiedereinsetzung in den Sohnesstand darstellen wollen, bedarf kaum der Erwähnung. — In der Erzählung von der Veranstaltung des Freudenmahles V. 23 u. 24 wird die V. 7 und V. 10 am Schlusse der beiden ersten Gleichnisse ohne Bild ausgesprochene Wahrheit nunmehr in der durch den Zusammenhang dieses Gleichnisses gegebenen bildlichen Form wieder aufgenommen und ausgeführt, weshalb wir auch das Freudenmahl auf die Freude Gottes und seiner Engel deuten, ohne damit etwa sagen zu wollen, daß die Knechte im Gleichnis überall die Engel bedeuten sollen.

Es folgt nun noch jener das Gleichnis abschließende Abschnitt, in welchem des älteren Bruders Verhalten bei der Rückkehr des jüngeren geschildert wird. Der Rückblick auf V. 1 u. 2 macht es unzweifelhaft, daß Jesus in dem älteren Bruder ein Bild jener murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten zeichnet. Indem er von Anfang an von zwei Söhnen eines Vaters geredet hat, war es seine Absicht, unter dem Bilde des älteren Bruders dem väterlich liebevollen Verhalten Gottes zu dem sich bekehrenden Sünder das unbrüderlich lieblose Murren dieser Pharisäer gegenüberzustellen, in welcher Gegenüberstellung an sich schon die Verurtheilung ihres Verhaltens liegt. So thut er nun V. 25—32. In dem Zürnen des älteren Bruders, als er die Freude im Vaterhause gewahr wird und ihre Veranlassung erfährt, und in seiner Weigerung, an dieser Freude über die Rückkehr des Bruders theilzunehmen, gibt er zuerst jenes Murren der Pharisäer über die Aufnahme, welche den sich bekehrenden Sündern zutheil wird, bildlich wieder, V. 25—28. Aber er hat nicht nur ihr Murren gehört, sondern er hat auch die Gedanken ihres Herzens, aus welchen dies Murren entsprang, durchschaut. Und indem er nun die Gleichniserzählung so zum Schlusse führt, daß er zwischen dem Vater und dem älteren Sohne sich ein Gespräch entspinnen läßt über die Aufnahme des jüngeren, legt er einerseits in der Rede des älteren Sohnes die Gedanken der Pharisäer bloß, welche

der Grund ihres Murrens sind, und deckt andererseits deren Unrecht auf in der Gegenrede des Vaters. Sie meinen nämlich in der Aufnahme, welche den Sündern wird, eine schwere Ungerechtigkeit gegen sich sehen zu dürfen. Sei doch ihnen, die so lange unwandelbar Gott gedient und niemals eins seiner Gebote übertreten hätten, nie irgend welche besondere Freude dafür zutheil geworden, V. 29, während diesen Sündern, nachdem es ihnen verstattet gewesen, in der ausschweifendsten Weise des Lebens Freuden zu genießen, noch obendrein eine so freudenvolle Aufnahme von Gott bereitet werde, V. 30. So denken sie, so rechnen sie, Gott dienen ist ihnen eine saure Arbeit ohne Lohn, die Sünde dünkt ihnen Genuß zu sein. — Die völlige Verkehrtheit dieser Gedanken, und das Unrecht der damit gegen Gottes Gerechtigkeit erhobenen Anklage in der allermildesten Form und und doch in der schlagendsten Weise aufzudecken, dient sodann die Antwort des Vaters, V. 31 u. 32. Der Wandel im Gehorsam Gottes und seiner Gebote, so wird zuerst gezeigt, hat seinen unvergleichlichen Lohn in sich selbst, in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott, und in dem dauernden Besitz und Genuß aller seiner Güter und Gnaden V. 31. Wie verkehrt ist es also, über die Versagung anderer und besonderer Freuden als Belohnung dafür zu klagen! Die besondere Freude aber, mit welcher die sich bekehrenden Sünder aufgenommen werden, ist eine nothwendig begründete, denn durch ihre Bekehrung sind diese Sünder dem Leben in der Gemeinschaft Gottes wiedergeschenkt, für Gott und sein Himmelreich wiedergewonnen V. 32. Und darum ist die Freude Gottes und seiner Engel über sie im Recht, das Zürnen und Murren der Pharisäer aber im Unrecht. Sie sollten, statt zu murren, die Freude Gottes und seiner Engel theilen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Bemerkungen über einige Stellen der Evangelien.

Von

J. R. Linder, theol. lic.,
Pfarrer in Reigoldswil (Ctn. Baselland, Schweiz).

Joh. 8, 25: *Ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Σὺ τίς εἶ; καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· τὴν ἀρχὴν, ὅ τι καὶ λαλῶ.*

Diese Stelle ist von trefflichen Auslegern schon so oft commentirt worden, daß wir kaum einen neuen Versuch zur Lösung der Schwierigkeit zu bringen wagen. Indessen sind die Acten darüber noch nicht geschlossen und daher ist es keinem verwehrt, einen solchen zu wagen, umsomehr als diese Stelle den Eindruck macht, daß sie zum Abschluß gebracht werden könne. Man fühlt den meisten Auslegern ab, daß sie mit ihren Erklärungen nicht zufrieden sind, wie dies z. B. Lücke seinem Freunde de Wette offen gesteht.

Bei der Erklärung dieser Stelle haben wir ganz besonders darauf zu achten, 1) daß dem *τὴν ἀρχὴν* die richtige Bedeutung zukomme, 2) daß *καὶ* bei *λαλῶ* richtig aufgefaßt und 3) daß *λαλῶ* nicht mit *λέγω* verwechselt werde. Sodann wird ganz besonders zu erörtern sein, in welchem Sinne Jesus von den Juden will anerkannt sein, — ein Umstand, auf welchen bisher zu wenig Gewicht gelegt wurde.

Was die Bedeutung von *τὴν ἀρχὴν* anbelangt, so gehen wir mit Winer vollkommen einig, wenn er es als Adverbium in der Bedeutung von wirklich, durchaus auffaßt und wir berufen uns zunächst auf die von de Wette mit Unrecht zurückgewiesene Stelle.

Max. tyr. de dissert. V, 3: *τί δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν σεμνὸν, τὸ τ' ἀληθῆ εἰδέναι καὶ τεταμιεῦσθαι ἐν τῇ ψυχῇ θησαυρὸν ἄγονον καὶ ἀργὸν καὶ ἄκαρπον μηδὲν αὐτοῦ ὀνήσασθαι μέλλοντα μηδὲ ὠφελήσειν ἑτέρους.* Dies können wir nicht anders auffassen als: quid potest esse revera honestum? Clericus macht hier die Bemerkung: videtur ea locutio (nämlich *τὴν ἀρχὴν* in der Bedeutung von wirklich, in der That) inde nata, quod res quaepiam nullo modo sit cujus ne initium quidem est. Sic nihil *σεμνὸν* esse potest, cui ne *ἀρχὴ* quidem *σεμνότητος* sit. — also wie das deutsche ursprünglich auch im Sinne von wahrhaft, wirklich vorkommt im Gegensatz gegen Anderes später Hinzugekommene und daher Scheinbare, vgl. *ἔτυμος, ἐτύμως*. Hieher gehört die Stelle Plato Lys. ed. Becker, p. 130: *πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχὴν*; wie könnten denn wirklich die Guten den Guten freund sein?

Ganz besonders erhellt diese Bedeutung, wenn *τὴν ἀρχὴν* mit einer Negation verbunden wird. Sowie es ohne eine solche eine sehr starke Bejahung, so drückt es mit einer solchen eine ebenso starke Verneinung aus und es verhält sich mit demselben, wie mit *πάντως* „auf jeden Fall" Apg. 28, 4; dagegen *οὐ πάντως* nullo modo Röm. 3, 9. Mit einer Negation verbunden kommt es vor:

Xen. Cyr. 1. 2. 3; Soph. Antig. 92 und Philoct. 1232, Herod. I, 193 — IV, 25, Philo Abrah. p. 366 ed. Turn. u. a. m. überall stark verneinend.

Leider erlaubt uns der Raum nicht, diese von uns acceptirte Bedeutung bei jeder einzelnen Stelle nachzuweisen, was uns nicht schwer fallen würde.

Wenn Meyer sich bemüßigt sieht zu fragen, warum denn Jesus nicht eher *ἀληθῶς* oder einen andern Ausdruck wie *ἀμὴν*,

ἀμὴν u. s. w. gewählt habe, so würde wol keiner dem *τὴν ἀρχὴν* in der Kraft der Bejahung gleichgekommen sein, am wenigsten *ἀληθὲς ὅ τι καὶ λαλῶ*.

Das *καὶ*, das unmittelbar vor *λαλῶ* steht, setzt entweder das Reden dem Sein gleich oder deutet an: Ich sage es ja, d. h. ich habe keinen Grund es zu verschweigen.

Λαλῶ ist hier auch der richtige Ausdruck, indem es hier mehr „den äußern Act des Sprechens, des Mittheilens bezeichnet, nicht aber wie *λέγειν* „die innere Geistesthätigkeit des Gedankenbildens". Vgl. Röm. 3, 21 (Lücke).

Wir übersetzen also: Wirklich (in der That, auf jeden Fall) bin ich, was ich euch auch sage.

Wie verhält sich nun aber das folgende dazu: *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν*? so erscheint uns als der natürlichste Nexus folgender: Weitläufig kann ich mich über euch auslassen und euch tadeln (richten), das ist aber nicht nöthig, ist doch der Vater wahrhaft, der mich gesandt hat. Jesus meint dies in Bezug auf ihren Unglauben und es ist ganz dasselbe wie Joh. 10, 25: Ich habe es auch gesagt, aber ihr glaubet es nicht. Ueberhaupt war das *κρίνειν* nicht Jesu Sache Joh. 12, 37. Mit Recht steht *ἔχω* (nicht „ich könnte"), da Jesus bereits einiges ausgesagt hatte V. 23, und was *κρίνειν* betrifft V. 24 *ἀποθανεῖσθε*. Aehnliches folgt nach V. 34 ff. u. V. 44.

Nun aber wird die Hauptfrage zu erörtern sein, für wen denn Jesus von den Juden wollte anerkannt sein. Die Ausleger behaupten: *τὴν ἀρχὴν ἐγώ εἰμι*, nämlich der Messias; wir aber noch näher als *υἱὸς θεοῦ*, was doch uns nicht ganz identisch erscheint. Sobald man aufmerksam die ganze Rede verfolgt, so muß dies von selbst einleuchten. Jesus selbst spricht es nicht direct aus, wie er denn überall mit dieser Aeußerung zurückhaltend war — wußte er doch, wie hoch es ihm angerechnet würde, er habe sich zu Gottes Sohn gemacht, wie ja dies auch später die Ursache seiner Verurtheilung war. Die Juden sollten von selbst darauf kommen und in der That hatte ihnen Jesus dieses Bekenntnis, das wesentlichste Element der *πίστις*, nahe genug gelegt.

Es ist ganz dasselbe Verfahren Jesu wie im Gespräch des Nikodemus, den er allmählich auf den Glauben seiner Gottessohnschaft hinleitet mit Anschluß derselben praktischen Seite seines Lebens wie hier V. 28 *ὅταν ὑψωσ.* und Joh. 3, 14 *οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Ganz dasselbe begegnet uns in unserm Kapitel V. 56 *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι*, in welcher Aeußerung doch auch der *υἱὸς θεοῦ* verborgen lag. Ebenso Joh. 10, 30. 34—36 durch den Ausdruck: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, durch welchen dann allerdings die Juden auf den Gedanken der Gottessohnschaft Jesu gekommen sind; jedoch entzog sich Jesus der nun wider ihn anhebenden Verfolgung.

Sehr fein bemerkt der Evangelist V. 27: *οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα* (nicht *περὶ πατρὸς*) *αὐτοῖς ἔλεγεν*, d. h. er nannte ihnen den Vaternamen, aber die Juden verstanden es nicht, den richtigen Schluß zu machen.

Unrichtig de Wette: „dies Misverstehen ist sehr unwahrscheinlich" — es war aber ein mehr oder weniger beabsichtigter Unglaube. Ebenso wenig richtig ist, was Meyer sagt, daß mit V. 20. 21 ein neuer Redeact anhebe, bei welchem nicht wieder die nämlichen Zuhörer wie beim vorigen V. 16 ff. anwesend waren. (Warum nicht gar?)

Joh. 20, 17: *Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Μή μου ἅπτου· οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου· Πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς κ. τ. λ.*

Auch über diese Stelle existiren die manigfaltigsten Erklärungen, jedoch tragen sie alle das Gepräge der Unsicherheit an der Stirne und es ist daher begreiflich, daß sie weit — sehr weit auseinander gehen.

De Wette sagt: „Maria findet ihre ganze Befriedigung in der Erscheinung Jesu und umfaßt ihn in diesem Gefühle. Jesus aber erinnert sie daran, daß die Befriedigung „noch unzeitig sei", aber warum wird nicht gesagt. Darum fehlt es dieser Erklärung an Klarheit und Bestimmtheit. Ebenso wenig paßt Brückners Interpretation, wonach in *οὔπω γὰρ* u. s. w. sich die Scheu ausspreche, „eher eine

Berührung und das damit Beabsichtigte zuzulassen, als bis der Aufgang zum Vater geschehen sei".

Meyer nimmt an, Maria wisse nicht, ob Jesus ihr leibhaftig oder als ein zum Vater emporgestiegen gewesener Geist sei, so daß er nur die leibliche Gestalt, aber nicht das leibliche Wesen hatte. Durch das Anfassen wolle sich nun Maria von der Wahrheit überzeugen, dem habe Jesu nun gewehrt, indem er sagte: „Du brauchst mich nicht anzurühren, ich bin noch kein verklärter Geist, denn ich bin noch nicht zum Vater emporgestiegen." Allein wo in aller Welt hat sich Jesus über die Art des Seins nach seiner Auferstehung erklärt und wozu sollte diese Berichtigung dienen? Daher bringt Meyers Erklärung hier einen ganz neuen Gedanken, von dem in früheren Reden Jesu nicht die leiseste Andeutung zu finden ist und der wol auch der Maria ganz fern liegen mußte.

Ganz besonders unzuläßig sind alle Erklärungen, wonach Jesus die Maria hätte zur Eile mahnen wollen, den Auftrag an die Jünger auszurichten, da ja die Versäumnis von keinem großen Belang war, sowie derjenigen, welche eine enallage temporum annehmen und ἀναβέβηκα im Sinne des praesens fassen.

Weit hergeholt sind die Auslegungen von Hilgenfeld, Luthardt, Godet, von denen der erstere meint, Jesus wolle noch nicht ein Gegenstand der Verehrung sein (kann ἅπτεσθαι dies bezeichnen?), sondern erst dann, wenn er nach seiner Auffahrt den Geist gesendet habe; letzterer dagegen, er wolle zu verstehen geben, die Gemeinschaft werde sich nicht leiblich, sondern im Geiste gestalten müssen. Wie hätte wol Maria bei der lebhaften Aufregung, in welcher sie sich befand, eine solche Andeutung mit diesen wenigen Worten verstehen können?

Die richtige Erklärung muß jedenfalls viel näher liegen und ist um so leichter zu finden, da, wie bereits bemerkt, Jesus einen Irrtum der Maria berichtigen will. Und worin ist wol derselbe zu suchen?

Vorerst dürfen wir nicht vergessen, daß die Jünger Jesum auch da, wo er von der Auferstehung redet, nicht verstanden haben, vgl. Luk. 18, 34, wo bei der Ankündigung seines Todes und seiner

Auferstehung der Evangelist ausdrücklich bemerkt *καὶ αὐτοὶ* (die Jünger) *οὐδὲν τούτων συνῆκαν*. Ebenso heißt es von Johannes und Petrus, die zum leeren Grabe gekommen waren, Joh. 20, 8 *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι*. Maria selbst beweint Jesum als einen Todten, die Emaus-Jünger und Thomas wollen auch nicht an seine Auferstehung glauben. „Hätten sie" (die Jünger), sagt Meyer zu Joh. 20, 9, „dieses Schriftverständnis damals schon gehabt, so würde es nicht erst des im leeren Grabe genommenen Augenscheines bedurft haben, um an die geschehene Auferstehung zu glauben."

Demnach ist anzunehmen (und was war natürlicher?), daß die Jünger und besonders Maria das Erscheinen Jesu nach seiner Auferstehung als eine Rückkunft vom Vater betrachteten, oder wenn auch möglicherweise die Hoffnung einer Auferstehung schlummernd in ihrer Seele lag, sie sich beides als einen unnd denselben Act vorstellten, wie denn diese Vorstellung noch im Barnabasbriefe anzutreffen ist. Sehr richtig bemerkt Meyer zu Joh. 14, 19: „Darauf kam es dem scheidenden Herrn an, daß wenn sein naher Tod eintrete, die Jünger die erste Glaubensauffassung desselben hätten, nämlich als seines Hinganges zum Vater."

Sollte sich Jesus nicht auch gegen seine Jünger in dem Sinne geäußert haben, was Joh. 13, 3 berichtet: *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*?

In den Abschiedsreden Jesu Joh. 14—17 fließen diese seine Aeußerungen über seine Auferstehung und Himmelfahrt in einander über, doch so, daß doch immer und sehr bedeutend das *ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα* hervortritt, vgl. Joh. 16, 16. 17 *μικρὸν οὐ θεωρεῖτέ με καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* und auf die Frage der Jünger: *τοῦτο τί ἐστιν ὅ λέγει, τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν ὅ τι λαλεῖ* wiederholt Jesus seine schon gegebene Antwort, womit nur die Himmelfahrt gemeint sein kann. An diesen Hingang zum Vater knüpft nun Jesus nicht nur die Sendung des Paraklets, sondern ausdrücklich die Verheißung Joh. 14, 2. 3: *ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς* u. s. w. und wiederholt dieselbe ausdrücklich V. 28: *ἠκούσατε*

ὅτι ἐγὼ εἶπον· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Alle diese Verheißungen wollen wol das Gleiche besagen, was Jesus schon Joh. 12, 32 *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* ausgesprochen hatte.

Nehmen wir nun an, daß diese Reden und Verheißungen Jesu der Maria nicht unbekannt sein konnten, so lag der Irrtum nahe, Jesum nach seiner Auferstehung für denjenigen zu halten, der vom Vater zurückkehrend nun im Begriffe stehe seine Jünger zu sich zu nehmen, daher in dieser frohen Zuversicht das Anfassen Jesu. Er aber erkannte ihren Irrtum und berichtigt ihn mit den Worten: *μή μου ἅπτου — οὔπω γὰρ* u. s. w., d. h. ich bin noch nicht beim Vater gewesen, werde aber in kurzem zu ihm auffahren zu meinem Gott und zu eurem Gott, zu meinem Vater und zu eurem Vater und die Erfüllung meiner Verheißung erwirken. Diese Kunde bringe nun den Jüngern u. s. w.

Durch diese Erklärung, die sich so natürlich ergibt, sind unserer Ansicht nach alle Schwierigkeiten beseitigt und man hat nicht nöthig zu solchen Interpretationen, die so viel lehrhaftes und auch ganz fremdartiges hineintragen und darum auch bei der hohen Entzückung der Maria über Jesu Erscheinung psychologisch sich nicht rechtfertigen lassen, die Zuflucht zu nehmen.

Mark. 14, 72: *Καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος οὗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δὶς, ἀπαρνήσῃ με τρίς. Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιε.*

Ueber diese Stelle haben wir bereits früher unsere Bemerkungen in dieser Zeitschrift (Stud. u. Krit. 1862, S. 562 ff.) mitgetheilt und haben uns unumwunden derjenigen Erklärung angeschlossen, wonach *ἐπιβάλλειν* im Sinne von Verhüllen aufgefaßt wird. Da wir uns damals schon die Widerlegung einiger bisher üblichen Interpretationen zur Aufgabe gemacht haben, so können wir uns jetzt einer solchen füglich überheben. In Bezug auf die von Meyer festgehaltene und verteidigte Erklärung, wonach zu *ἐπιβαλὼν* etwa *νοῦν* oder *διάνοιαν* zu ergänzen wäre,

bemerken wir, daß wir nicht einsehen, wie man dem Markus, dessen Diction sehr concis ist, so etwas dem *ἀνεμνήσθη* tautologisches aufbürden kann. Mit dem Hahnenruf war das Gewissen des Petrus aufgewacht, er erinnert sich des Worts, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und damit war seine Sünde enthüllt. Was bedurfte es da noch ein längeres Bedenken, besonders für den raschen Petrus, das dann erst ihm die Thränen entlocken sollte?

In seiner Erwiderung entgegnet uns Meyer, daß es bei *ἐπιβαλὼν* in der Bedeutung von Verhüllen eine „beispiellose“ und „unerhörte Ergänzung wäre“. Dieses verhält sich aber nicht so, denn wir citiren die Stelle in Theophr. *περὶ κολακείας* 2 *καὶ ἐρωτῆσαι μὴ ῥιγοῖ καὶ εἰ ἐπιβαλέσθαι βούλεται καὶ ἔτι περιστεῖλαι αὐτόν.*

Ferner macht uns derselbe Ausleger den Vorwurf, es müßte dann das Medium stehen. Allein wie oft hat der Aor. II activ. mediale und sogar passivische Bedeutung, namentlich bei den Wörtern *εἰςβάλλω, ἐμβάλλω μεταβάλλω* (passivisch Xenoph. de re equ. I, 17; *περιβάλλω* Xen. de venat. VI, 8 und von *δίδωμι, ἐπιδίδωμι* Apg. 27, 15; *ἐπιδόντες ἐφερόμεθα* Eurip. Phoen. *ὁ δ᾽ ἡδονῇ δούς* u. s. w.

Somit bleiben wir bei der von uns acceptirten Erklärung und halten dafür, daß diese einfache Notiz sowol der Sache höchst angemessen, als auch des Verfassers des Evangeliums würdig ist. Schließlich bemerken wir, daß *τὸ ἐπιβόλαιον* ja auch Anzug, Ueberwurf bedeutet (vid. Lex.), was gewiß auch in's Gewicht fällt.

2.

Die Feigenschwierigkeit bei Mark. 11, 12 ff. Matth. 21, 18 ff.

Beleuchtet von

J. Justus Heer, Pfarrer in Erlenbach bei Zürich.

Bis auf die letzten Bearbeitungen des Lebens Jesu bei Pro-essor Dr. Keim (Gesch. Jesu von Nazara III, S. 125 f.) und n den verschiedenen Commentaren herrscht große Unsicherheit und Streit über den thatsächlichen natürlichen Bestand, der jene Ver-suchung und wunderbare Verdorrung eines unfruchtbaren Feigen-aums unter dem Strafwort Jesu zur Folge hatte. Vergegen-värtigen wir uns kurz den Bericht der Evangelien. Während es letzten Aufenthalts Jesu in Jerusalem, wenige Tage vor dem Passa, also nach jetziger Zeitbestimmung etwa in der ersten oder weiten Woche Aprils geht Jesus früh morgens nüchtern von Be-hanien nach Jerusalem. Dem sich regenden Hunger verspricht ein hon in dieser frühen Jahreszeit mit Blättern geschmückter Feigen-aum Stillung durch seine reifen Früchte, welche Jesus dort zu nden erwartet. Aber er täuscht sich; er findet nichts als Laub, eswegen Jesus diesen unfruchtbaren Feigenbaum durch sein Straf-ort verdorren läßt. Markus fügt noch bei, es sei nicht die Zeit er (reifen) Feigen gewesen.

Da erhebt sich die schwierige Frage: wie konnte Jesus zu einer Zeit, da es, wie Markus richtig bemerkt, nicht Feigenzeit war, solche n dem Baum suchen? Welcher Art Feigen wären dies wol ge-esen? Die gewöhnliche Auslegung (z. B. bei Meyer) erklärt, Jesus habe Frühfeigen an dem Baum erwartet und erwarten ürfen, weil derselbe schon im Laub gestanden; des Feigenbaums rt aber sei es, die Frucht vor den Blättern anzusetzen. Auch Professor Riggenbach spricht sich in seiner Reise nach Palästina S. 193 in ähnlicher Weise aus: „Der Baum hatte etwas an

sich, was zur Unzeit Früchte verhieß; er prangte im Schmuck der Blätter und für diese war es noch weniger Zeit; denn die Früchte des Feigenbaums setzen früher an als die Blätter." Allein diese Erklärung ist entschieden eine unrichtige. Es ist freilich wahr, daß die Feigen im Frühjahr vor den Blättern sprossen, aber natürlich nicht gleich die reifen Feigen. Vielmehr ist vollkommen richtig, was Keim (a. a. O. III, S. 206, Anm. 1) aus Wettstein anführt: „ab exortis foliis ad ficus CXXX dies". Wenn also auch die kleinen Fruchtköpfe am Holz vor der Blattknospe zur Entwickelung kommen, so dauert es doch in der Regel 4 Monate, bis die Feigen reif sind und in dieser Zeit hat sich natürlich der Baum längst mit Blättern bekleidet. Damit stimmt denn auch überein, daß, wenn der Trieb im Feigenbaum gewöhnlich Mitte März beginnt (vgl. Winer, B. R.-W. s. v.), dann Ende Juni die Frühfeigen reifen. Auch Keim will (a. a. O. III, S. 125, Anm. 4) noch am ehesten an rasch entwickelte Frühfeigen denken, obwol er im Text ganz richtig sagt, daß die Frühfeigen jetzt erst langsam, vorerst mit niedlichem Ansatz der Fruchtköpfe und mit schüchternster Blätterentwickelung zur Juniernte reiften, die Sommerfeigen noch später, die Herbstspätlinge aber, welche etwa bis im Frühjahr hangen bleiben, des Laubes entbehren, also sei weder Laub noch Feigen hier oder dort zu suchen oder zu finden gewesen. Diesem letzten Urtheil Keims über die Herbstspätlinge können wir nicht zustimmen. Vielmehr ist die Darstellung der Evangelien für denjenigen, welcher die Natur des Feigenbaums kennt, ganz zutreffend, und nur mangelnde Kenntnis der Entwickelungsphasen des Feigenbaums, wie solche gelehrten Theologen warlich nicht zugemuthet werden kann, nimmt an der Darstellung der Evangelien Anstoß.

Vielleicht dürfte es aber für sie von Interesse sein, meine genauen Beobachtungen an meinen eigenen Feigenbäumen kennen zu lernen. Sie bestätigen durchaus die Zuverläßigkeit der evangelischen Berichte.

Der Feigenbaum trägt zweierlei Feigen, die denn auch im Morgenland verschiedene Namen tragen, Bikkuren (in Algier Boccoren), בִּכּוּרָה, Frühfeigen, Erstlinge, und Kermusen, Spätfeigen.

Diese letzteren zerfallen wieder in zwei deutlich getrennte Abtheilungen, welche wir nach Winer Sommer- (resp. Herbst-) und Winterfeigen nennen wollen. Der Unterschied zwischen den Bikkuren und Kermusen besteht darin, daß die ersten am alten vorjährigen Holz ansetzen, während die anderen am jungen diesjährigen Holz in den Blattwinkeln hervorwachsen. Von den Frühfeigen ist schon vorhin bemerkt worden, daß sie vor der Entwickelung der Blattknospen und Holzaugen, die hauptsächlich an der Spitze jedes Zweiges sitzen, sich zu entwickeln beginnen. Doch sei beiläufig gesagt, daß Keim und Riggenbach, wol veranlaßt durch Matth. 24, 32, die Entwickelung der Blätter gar zu spät ansetzen. Wenn hier zu Land der Feigenbaum seine Blätter Ende April entfaltet, darf man kühn in Palästina dies auf Mitte März verlegen, da nach Tobler (Denkblätter aus Jerusalem, S. 91, vgl. S. 12 den 3. März) die Mandelbäume schon im Januar blühen (in meinem Garten Amygdalum nanum Mitte März), im März aber die Fruchtbäume in Blüte stehen. Der sorgfältige und zuverläßige Winer schildert des Feigenbaums Art bis auf wenige Punkte, worauf wir noch zu reden kommen, ganz richtig, wenn er sagt: „die Blüten liegen unter und in einer fleischigen Hülle (von der Form einer Birne) verborgen, weshalb einige mit Unrecht meinen, der Feigenbaum blühe nicht." [1]) Während diese Frühfeigen allmählich heranreifen, treiben die Holzaugen neue Zweige von oft sehr beträchtlicher Länge und an diesen Holzzweigen setzen sich nun in den Blattwinkeln neue Früchte an, natürlich zuerst beim hintersten Blatt, dann aber mit dem Wachstum der Zweige auch weiter vorn, so daß am selben Zweig hinten schon ganz ansehnliche Fruchtköpfe stehen, während sie vornen erst sprießen. Hieraus entstehen die Spätfeigen (Kermusen), die selbstverständlich nicht mit einander, sondern nacheinander am Zweig reifen. So kann es geschehen, daß, während die hintersten Früchte am Zweig

[1]) Ganz falch ist, was Keim a. a. O., S. 206, Anm. 1, unter Anführungszeichen als Worte Winers noch beifügt: „welche (Blüte) eher zur Frucht reift als die Blätter erscheinen". Diese Worte, welche mit den von Keim angeführten 130 Tagen der Entwickelung der Frucht bis zur Reife im Widerspruch stehen, finden sich in meiner (neuesten) Ausgabe von Winers B. R.-W. gar nicht und sind entschieden unrichtig.

schon längst gepflückt wurden, die äußersten noch nicht reif geworden sind, wenn der Winter hereinbricht und die Blätter vom Baum fallen. Ich sage, dies **kann** geschehen; aber es geschieht nicht bei jedem Baum, noch in jedem Jahr gleich. Je nach der Feigenart und den Witterungsverhältnissen kann es geschehen, daß ein Baum vor dem Winter seine sämtlichen Früchte zur Reife bringt oder nur theilweise. Junge starktriebige Bäume, welche lange Holzzweige schießen, werden weniger leicht sämtliche Früchte zur Reife bringen, als ältere Bäume, deren Holztrieb früher stillsteht. Dann stehen diese spätesten noch unreifen Früchte am entblätterten Baum und dies sind die sogenannten Winterfeigen, weil sie gewöhnlich erst nach verflossenem Winter im Frühjahr reifen, wenn der Saft wieder in die Bäume kommt. Hieraus erklärt sich wol die häufige Behauptung, die Feigen reifen vor dem Erscheinen der Blätter. Bei uns am Zürichsee steht es so, daß nur die Frühfeigen im selben Jahr im August und September reifen; aber schon am Genfer See gelangen in geschützten Lagen die hintersten der Kermusen noch zur Zeitigung. Wenn bei uns Anfangs November die Blätter vom Baume fallen, so ist derselbe ganz bedeckt mit grünen, unreifen Feigen in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung.

Gelingt es, den Baum mit der nöthigen Sorgfalt auf die Erde zu legen und ihn vor dem Einfluß der Feuchte und Kälte zu schützen, wird er ferner im folgenden Frühjahr mit größter Sorgfalt aus seinem Grab aufgerichtet, so bleiben nicht nur jene grünen Feigen über den Winter am Baum sitzen, sondern sie reifen nun auch theilweise, in Palästina vielleicht schon ehe das Laub zu reicher Entwickelung gediehen ist, bei uns aber erst, wenn das Laub da ist, etwa im Mai und Anfangs Juni, so daß sie immerhin die ersten Früchte des Jahres im Garten sind. Wenn Winer von diesen Winterkermusen sagt, sie werden erst reif, nachdem der Baum schon entblättert ist und bleiben bei gelindem Wetter bis in's Frühjahr hangen, so bedarf dieser Satz der Berichtigung. Wenn die Blätter abfallen, so steht in dieser Mauserungszeit natürlich auch beim Feigenbaum die Vegetation still, unreife Früchte **können dann nicht mehr reif werden**; es kann nur noch insoweit von einem Reifen der Früchte die Rede sein,

als die vollständig entwickelte Frucht noch die letzte Zeitigung (Abreifung) bedarf, welche durch den Einfluß der Sonnenstralen auch am erstorbenen Baume geschehen kann, gleichwie etwa Trauben oder andere Früchte von der mütterlichen Pflanze völlig getrennt werden, um auf Stroh noch einen höheren Zeitigungsgrad zu erlangen. Daß die reifen Früchte über den Winter am Baum hangen bleiben, scheint mir auch etwas fraglich; denn die völlig reife Feige fällt beim geringsten Schütteln ab und ist zudem bei dem Einfluß der Feuchtigkeit schnellem Verderben ausgesetzt. Auch was Winer von der Form und Farbe dieser Winterkermusen sagt, stimmt mit meinen Beobachtungen nicht ganz überein; doch sind dies zu untergeordnete Punkte, als daß darüber etwas gesagt werden dürfte. Die Hauptsache aber ist, daß viele Kermusen im Herbst noch unreif sind, daß diese in unreifem Zustand über den Winter am Baum bleiben und erst reif werden, wenn im Frühjahr der Baum wieder in Saft geräth. Dabei ist gegen Winer und Keim zu bemerken, daß keineswegs diese Winterfeigen stets reifen, ehe das Laub da ist, sondern daß sie sich auch (bei uns zu Lande nur) am beblätterten Baum finden. Jetzt erklärt sich auch der Bericht des Josephus, daß in Galiläa, der Heimat Jesu, während 10 Monaten reife Feigen zu bekommen seien. Bis in den December hinein mögen dort die Herbstkermusen gezeitigt werden und dann nach der winterlichen Mauserungszeit schon im März wieder die Winterkermusen reifen, an welche sich dann sofort die Biccuren anreihen [1]).

Jetzt sollte es nicht mehr so schwer sein, eine Antwort zu bekommen auf die Frage, was für Feigen Jesus zur Osterzeit, da es doch nicht Feigenzeit war, an dem beblätterten Baume zu Je-

[1]) Meyer und Keim berufen sich für ihre Auffassung auch auf Tobler, Denkblätter aus Jerusalem, S. 101 ff. Ich war gespannt, inwieweit die Aufschlüsse dieser zuverläßigen Autorität meinen Beobachtungen widersprechen. Allein ich fand dort gar nichts unsere Frage betreffendes. Die citirte Stelle enthält Legendenberichte darüber, wo dieser verfluchte Feigenbaum gestanden haben solle. Es scheint fast, als haben jene großen theologischen Autoritäten das von ihnen citirte Buch nicht selbst nachgelesen.



rusalem gesucht habe. Es sind solche im Frühling reifende Winterkermusen, welche zu finden Jesus um so eher erwarten konnte, als der Baum schon beblättert, also jedenfalls seit geraumer Zeit im Saft war. In Galiläa hätte Jesus nach den Angaben des Josephus gewiß Anfangs April Feigen erwarten dürfen, aber sicher auch dort keine anderen als solche Winterkermusen, da auch in günstigster Lage die Biccuren damals noch nicht reif sein konnten.

Jedenfalls ist gegen Keim zu bemerken, daß, wenn die Evangelien mit Nachdruck vom Laub reden, dies nicht der Fall ist, um eine reiche Blätterfülle im Gegensatz zu einer erst dürftigen Belaubung hervorzuheben, sondern das Belaubtsein wird betont als Bezeichnung des Entwickelungsstadiums jenes Baumes und noch mehr im Gegensatz zu dem Mangel an Früchten. Wir haben uns also nach der Meinung der Evangelien durchaus nicht einen reichbelaubten, sondern einen frühbelaubten Baum zu denken, und nur die praktische Verwendung dieser Stelle als Bild des mit seinen Gottesdiensten 2c. reichbelaubten, aber unfruchtbaren Baumes Israel hat jene Rede von einem reichen, vollen Blätterschmuck des Baumes fälschlich in die Auffassung unserer Stelle hineingebracht.

Ferner ist zu bemerken, daß die Evangelien sagen, Jesus habe gar keine Frucht, also nicht nur keine reifen Feigen auf dem Baum gefunden. Wenn nun der belaubte Baum nicht einmal Fruchtansätze zeigte, denn war er ein ganz unfruchtbarer Baum, wie von einem solchen auch Luk. 13, 6—9 die Rede ist, der gerade wegen seiner Unfruchtbarkeit um so schneller und üppiger in's Holz und die Blätter schoß. Zwar sagt Jesus in seinem Fluchwort: es wachse auf dir hinfort keine Frucht mehr in Ewigkeit! Dies könnte die Meinung erwecken, als ob es doch ein fruchtbarer Baum gewesen, der nur zu diesem Zeitpunkt keine Frucht getragen, der aber früher und später wol Früchte brachte. Allein es ist dies nicht die Art der Feigenbäume, wie oft bei uns die der Apfel- und Birnbäume, daß sie ein Jahr reiche Frucht tragen, das folgende Jahr dann aber pausiren, um neue Kraft der Fruchtbarkeit zu gewinnen. Sondern wenn ein Feigenbaum einmal zu tragen ange-

fangen hat, so pflegt er jedes Jahr, natürlich bald mehr bald weniger zu tragen. Das Verdammungsurtheil Jesu erklärt sich vielmehr aus jenem Gleichnis Luk. 13, 6—9, d. h. Jesus sagt: „Die Zeit der Erwartung von Früchten ist jetzt vorbei.“ Hat der Baum bisher keine Früchte getragen, sondern seinen Herrn getäuscht und das Erdreich gemägert, so ist jetzt die Geduld zu Ende, die Zeit vorbei, ein Fruchtbarwerdenwollen zu spät: nicht mehr wachse auf dir Frucht in Ewigkeit. Wir denken auf diese Weise erkläre sich der Wortlaut der Rede Jesu psychologisch ganz gut auch bei unserer Auffassung einer völligen Unfruchtbarkeit des Baumes. Wir weisen demnach die Erklärung Meyers zu Markus (5. Aufl., S. 154) entschieden zurück, daß Jesus, wenn er zur Feigenzeit im Juni gekommen wäre, an dem Baum außer den Blättern auch Früchte gefunden hätte. Hätte es zu dieser Zeit, da Jesus den Feigenbaum besuchte, wirklich Fruchtansätze von Biccuren am Baum gehabt, konnte es unmöglich heißen: *οὐδὲν εὗρεν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ φύλλα μόνον*.

Nur beiläufig sei darauf hingewiesen, daß bei unserer Annahme Jesu Handlungsweise auch vom sittlichen Standpunkt aus gar einen Anstoß mehr erwecken kann. Dann ist es nicht mehr der Zorn einer augenblicklichen Enttäuschung, es kann nicht die Rede ein von der Schädigung eines Dritten, sondern, was Jesus thut, st die vollkommen richtige und gerechte Handlungsweise gegenüber olch unfruchtbarem Baum.

Es erübrigt noch ein Wort über den Zusatz bei Markus zu agen: *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*. Auffallend und schwierig ist ieser Zusatz für jeden Erklärer. Wir halten ihn für ein halb ichtiges, halb unrichtiges Glossem des den Ereignissen ferner tehenden Markus, durch das er erläutern wollte, warum Jesus amals keine Früchte fand, womit er aber statt das Verständnis u erleichtern, dasselbe vielmehr erschwerte und verwirrte. Es cheint fast, als habe Markus das Bedeutungsvolle der Handlungseise Jesu nicht verstanden und zudem übersehen, daß es sich um inen unfruchtbaren Feigenbaum handelt.

Abgesehen hiervon scheint sich sonst die Feigenschwierigkeit glücklich gelöst zu haben. Zu jener Zeit konnte Jesus bei einem schon

längere Zeit im Saft stehenden, ja schon beblätterten Baum erwarten, reife Feigen (Winterkermusen) zu finden. Aber nicht nur fand er keine solchen, er fand überhaupt nichts von Früchten, an dem vielversprechenden und, nach seiner frühen Entwickelung zu schließen, am günstigsten Standort sich befindenden Baum. Gewiß verband sich da in nahe liegender Ideenassociation bei Jesus dieser unfruchtbare Feigenbaum mit dem Volk Israel, bei dem er ja auch hungrig umsonst nach Früchten suchte. Indem Jesus an diesem unnützen Feigenbaum das verdiente Gericht vollzog, that er es sinnbildlich auch an dem Volk Israel. Seine Jünger aber sollten daraus lernen, was es heißt und was es mit sich bringt, am günstigsten Standort dem fruchtsuchenden Herrn statt Früchte bloße Blätter zu bringen. Der unnütze Feigenbaum aber wurde wenigstens in der Beziehung nützlich, daß er solch ein ergreifendes Object für den Anschauungsunterricht der christlichen Gemeinde wurde.

Recensionen.

1.

Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen, erklärt von **Dr. Bernhard Weiß.** Berlin, Hertz, 1872. XII u. 515 SS.

Herr Professor Weiß hat schon früher in mehreren Abhandlungen in gründlichster und scharfsinnigster Weise das Problem der Entstehung der synoptischen Evangelien zu lösen versucht. In vorliegendem Commentar bietet er nun vorerst eine vollständige Auslegung des Markusevangeliums und seiner synoptischen Parallelen, in der das Ergebnis seiner kritischen Forschungen einerseits in allem Detail bewährt und andererseits für die Exegese verwerthet werden soll. Die große wissenschaftliche Bedeutung einer solchen Arbeit wird auch der nicht verkennen, welcher sich jenes kritische Ergebnis nicht in allen seinen Theilen anzueignen vermag, zumal wenn sie, wie es hier der Fall ist, so gediegenen Charakters ist und alle vorliegenden Probleme in ihrer Tiefe erfaßt. Nur auf besondere Aufforderung der verehrlichen Redaction hat sich der Unterzeichnete entschließen können, ein Werk solcher Art in den Studien und Kritiken zu recensiren, und er erbittet sich im voraus die Nachsicht des Herrn Verfassers und der Leser, wenn die Ausführung seiner nicht leichten Aufgabe nicht allen Anforderungen entspricht, die man an einen Recensenten dieses Werkes stellen möchte.

In dem Commentar sind 481 Seiten der Exegese gewidmet, bloß 34 der Einleitung; doch darf daraus nicht geschlossen werden,

daß letztere irgendwie vernachläßigt worden sei; vielmehr hat es der Verfasser verstanden, in diesen wenigen Seiten ein Material verarbeitet niederzulegen, dessen gründliche Besprechung fast denselben Raum erfordern würde. Auf den ersten vier Seiten gibt uns der Verfasser eine knappe, aber dennoch völlig genügende Darlegung der patristischen Ueberlieferung, hinsichtlich deren wir auf einen Punkt aufmerksam machen möchten.

Bezüglich des Zeugnisses des Papias vertritt der Verfasser die auch von Holtzmann getheilte Ansicht, daß die Worte οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ nicht mehr dem Presbyter, auch nicht dem Euseb, sondern dem Papias selbst angehören; so plausibel diese Ansicht nun auch an sich ist, so problematisch scheint uns die Schlußfolgerung, daß die Schrift, die den Maßstab der Ordnung für Papias an die Hand gegeben habe, gerade die älteste Matthäusschrift sein müsse; selbst wenn dieselbe anders gestellt war, als einzelne Herrenworte durch kurze historische Notizen lose aneinandergereiht, wie sollte Papias dazu kommen, gerade diese Schrift, wol die ungeordnetste der frühesten Evangelienliteratur, allen anderen vorzuziehen?

In dem nun S. 5—11 folgenden Abschnitt wird eine ebenso knappe als gediegene Darstellung gegeben von dem dermaligen Stand der synoptischen Frage, wobei insbesondere die Hypothese, daß Markus sein Evangelium aus Matthäus und Lukas combinirt habe, eine schneidende Kritik erfährt; ja der sonst so gemessene und ruhige Gelehrte erhebt selbst, nachdem freilich auch die letzten verzweifelten Argumente dieser Hypothese widerlegt sind, das harte Urtheil:

„Es bleibt also dabei, daß die Griesbach'sche Hypothese aufgegeben werden muß und sie ist die einzige, welche als eine reine Verirrung auf dem Gebiet der Evangelienkritik erscheint, sofern sie nur dazu führt, den vorliegenden Thatbestand zu verkennen und zu verdunkeln, während alle anderen von theilweise richtigen Beobachtungen ausgehen und somit ihre relative Berechtigung haben." In einem dritten Paragraphen, „Matthäus und Markus" überschrieben, wendet sich der Verfasser zunächst gegen die Hilgenfeld'sche Annahme, daß Markus den bereits bearbeiteten Matthäus benützt habe,

welche Annahme er kurz, doch wie wenigstens uns bedünken will, ausreichend widerlegt. Besonderes Gewicht wird dabei auf die Frage gelegt, wie denn Markus dazu kommen konnte, die ganze Geschichte von der Gesandtschaft des Täufers, die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg und vom königlichen Gastmahl, sowie die die Siebenzahl vervollständigenden, auszulassen? Mit vollem Recht stellt aber sodann der Verfasser andererseits den Satz auf, daß unser Markustext darum noch lange nicht der ursprüngliche ist, sondern daß „in diesem Doppelverhältnis von Ursprünglichkeit und Abhängigkeit bei Markus das eigentliche Problem der Evangelienkritik liege,“ eine Wahrheit, die sich mit zwingender Nothwendigkeit allmählich einem jeden unparteiischen Beurtheiler dieses Problems aufdrängen wird. Einen weiteren wichtigen Schritt zur principiellen Lösung des Problems thut der Verfasser mit dem Ausspruch, der, falls seine Spitze ein wenig abgestumpft wird, sich desgleichen einer immer allgemeineren Billigung erfreuen dürfte: „diese Erscheinung erklärt sich aber unstreitig am einfachsten, wenn in den betreffenden Abschnitten beider Evangelien eine ältere Schrift zum Grunde liegt, die in unserer ersten [„oft“ möchten wir hinzusetzen] noch treuer erhalten, im zweiten bereits freier verarbeitet ist.“ Daß dies nicht stets der Fall ist, dafür liefert gerade das vorliegende Buch an vielen Stellen den besten Beweis; daß aber die Uebereinstimmungen sowol, als die Abweichungen zwischen Matthäus und Markus (und ebenso Lukas) sich eben schließlich nur, wie Weiß es sagt, durch das Vorhandensein einer älteren Evangelienschrift, die im wesentlichen den allen drei Synoptikern gemeinschaftlichen Stoff enthielt, erklären läßt, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Um so weniger aber dürfte bei den heutigen Kritikern der salto mortale Anklang finden, den der Verfasser von hier aus thut, um mit einem Schlag den so vielfach verschlungenen gordischen Knoten des synoptischen Problems zu durchhauen, indem er nämlich jene ältere Evangelienschrift, die unseren Synoptikern zu Grunde liegt, ohne weiteres für die von Papias bezeugte Matthäusschrift erklärt, die ursprünglich aramäisch geschrieben, den Synoptikern bereits in einer griechischen Uebersetzung vorgelegen. Damit lenkt denn diese

neueste Kritik genau auf den Standpunkt zurück, den man bereits zu Anfang dieses Jahrhunderts wieder zu verlassen begann, nämlich auf Construction eines Urevangeliums, nach dem schon Eichhorn suchte, das aber, wir erlauben uns diese Bemerkung, heute wol so unconstruirbar erscheinen dürfte, wie damals; zwar nach dem vorliegenden Buche allein zu urtheilen, scheint etwas voreilig; denn der Verfasser beruft sich selbst auf die Fortsetzung desselben, indem er sagt, daß, was wir noch über Bestand und Charakter jenes Urevangeliums ermitteln könnten, vollständig erst in der Bearbeitung des Matthäus und seiner Lukasparallelen vorgelegt werden könne; aber dennoch bietet selbst das, was der Verfasser vorläufig über diese Quellenschrift sagt, Anhaltspunkte genug, um wol auf die meisten Leser den Eindruck zu machen, daß ein so gestaltetes Urevangelium nicht geeignet gewesen sein könne, um die Entstehung des unseren kanonischen Synoptikern gemeinsamen Stoffs zu erklären. Dies Urevangelium war nach Weiß „keine pragmatische Geschichtserzählung, sondern eine Sammlung von größeren Reden, Gleichnissen, einzelnen Sprüchen und Spruchreihen, denen oft jede geschichtliche Einleitung fehlte, oft eine solche nur in kurzen Andeutungen beigegeben war. Dazwischen zeigt sich aber eine Anzahl von ebenso locker aneinandergereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen, welche meist nur den skizzenhaften Rahmen um einzelne Worte Jesu bildeten, oder sonst bedeutsame Momente seines Lebens fixirten... Weder eine Geburts- noch eine Leidensgeschichte kann demnach diese Quelle gehabt haben; dagegen hat sie die Täuferworte bereits mit einer Notiz über das Auftreten des Täufers eingeführt und vielleicht schloß sie mit der auf Tod und Begräbnis hinweisenden Salbungsgeschichte." Diese „skizzenhaften Erzählungen" hätte dann Markus „nach seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus ausgefüllt, von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln seiner Erzählung aber bloß das eingereiht, was er „bei tauglich scheinender Veranlassung unterzubringen wußte". Aber schon dies Princip, nach dem Markus gearbeitet haben soll, scheint uns aller Analogie zu widersprechen. Markus, der Begleiter des Petrus, wofür ihn auch Weiß nimmt, soll mit den authentischen Lehrmittheilungen des Petrus, statt dieselben einfach nieder-

zuschreiben, nichts anderes anzufangen gewußt haben, als sie einzeln und zerstückt in dem doch um kein Haar authentischeren Urmatthäus unterzubringen! Ja umgekehrt ließen wir uns die Sache eher noch gefallen, daß Markus jene kleineren Gruppen des Matthäus da und dort seiner Schrift eingereiht hätte, wenn für uns nicht überhaupt die ganze Hypothese, daß Markus zwei Autoritäten ersten Ranges gefolgt sei, als eine gar zu künstliche erschiene. Eine Ausscheidung gar dieser zwei Quellen in unserm Markus muß von vornherein als ein rein subjectives Verfahren erscheinen, das diejenigen Partieen, in denen Markus notorisch eine secundäre Fassung bietet oder sonst Schwierigkeiten verursacht, dem Urevangelium zuschiebt.

Begierig sind wir, wir können es nicht leugnen, welche Motive der Verfasser unserem Markus dafür zusprechen wird, warum er die Erzählungen von der Gesandtschaft des Täufers ꝛc. ausgelassen, zweifeln aber zum voraus, ob dieselben gewichtiger sein werden als die Hilgenfelds, die eben unser Verfasser S. 13 widerlegt. Ebenso wird es schwer fallen, den Wechsel der Citirungsweise beim kanonischen Matthäus anders als durch das Vorliegen zweier Quellen zu erklären, doch, wie gesagt, müssen wir uns hinsichtlich dieser Punkte bescheiden, bis die in der Vorrede S. VIII versprochene zweite Abtheilung des Werkes erschienen sein wird. Aber auch so ist hier der Verfasser an den Punkt gelangt, sich mit der gleichsam von selbst darbietenden Hypothese auseinanderzusetzen, zwei ursprüngliche Quellenschriften anzunehmen, von denen die eine allerdings in manchen Zügen dem Weiß'schen Urevangelium ähnelt, die andere aber als gemeinsame Wurzel des bei allen drei Synoptikern sich findenden Stoffes betrachtet wird. In § 4 wird nun von Weiß S. 17—20 diese Hypothese kritisirt, und zwar stimmt er insofern damit überein, als durch sie der secundäre Charakter unseres ersten und dritten Evangeliums, aber ebenso ihre gegenseitige Unabhängigkeit von einander erwiesen wird; der Hauptpunkt aber, worin Weiß' Weg sich von dieser Hypothese scheidet, ist die Frage, ob der kanonische Markus auch jene Schrift des Apostels Matthäus benutzt habe? Wird diese Frage verneint, und doch, wie oben bereits gesagt, anerkannt, daß manche Züge bei Matthäus, ja auch bei Lukas,

ursprünglicher sind als bei unserem kanonischen Markus, so bietet sich die Hypothese ganz von selbst, daß unser Markus selbst eben bloß eine Bearbeitung einer ähnlichen ältern Schrift ist, eine Hypothese, die auch Weiß insofern sehr plausibel scheint, als die dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Stücke, die aber doch dem Urevangelium fern zu stehen scheinen, in den Urmarkus hinein verlegt, als die offenbar secundären Züge in unserm Markus als Zusätze und Correcturen des Bearbeiters gefaßt, als die Uebereinstimmungen des ersten und dritten Evangeliums in den Urtext der Grundschrift eingetragen und die Abweichungen unseres Markus seinem Bearbeiter auf Rechnung geschrieben werden konnten. Gegen diese Hypothese führt nun Weiß drei Argumente in's Treffen. Das erste derselben ist die Frage nach dem Motiv des Bearbeiters der Grundschrift im ganzen; wir gestehen aber, daß das Argument auf uns keinen besonders tiefen Eindruck hinterlassen; was wissen wir, von der epistolischen Literatur des Neuen Testaments abgesehen, überhaupt von den Motiven der biblischen Autoren? Was hat den alttestamentlichen Chronisten veranlaßt, seine Quellenschrift gerade in dieser Weise zu bearbeiten? Weshalb liegt das Buch Esra in einer zweiten Gestalt vor? Warum der Dekalog selbst? Was veranlaßte den unbekannten Autor am Schluß des Markusevangeliums im Codex L noch einen anderen als den gewöhnlichen apokryphen Schluß niederzuschreiben? Und hier wissen wir ja noch nicht einmal, wie weit die Aenderungen giengen, die der Bearbeiter sich an dem ursprünglichen Markustext erlaubte.

Das zweite Argument, daß nämlich diese Hypothese dazu nöthige, vielfach Redestücke in der Grundschrift und in der Spruchsammlung für selbständige Aufzeichnungen zu halten, die doch viel zu viel schriftstellerische Uebereinstimmung zeigten, um unabhängig von einander entstanden sein zu können, hat Weiß im vorliegenden Buch nicht näher begründet und darf also auch wol hier übergegangen werden. Von größtem Gewichte scheint uns aber das dritte zu sein, das auch Weiß wol seiner Wichtigkeit wegen an den Schluß gestellt hat, nämlich der ausgeprägte Sprach- oder Darstellungscharakter des zweiten Evangeliums; auf S. 19 sucht Weiß im

einzelnen die Annahme zu widerlegen, daß in unserem Markus ein zwiefacher Sprachgebrauch sich zeige, wie solches von Holtzmann versucht wurde; hier werden allerdings die Anhänger der Ur-Markus-hypothese wieder und immer wieder einsetzen müssen, um einen wirklichen Unterschied der Grundschrift von unserem Texte zu erweisen; denn wenn auch die Möglichkeit zuzugeben ist, daß zwei Hände an unserem Markustexte thätig waren, ohne daß für uns die Möglichkeit vorliegt, deren Arbeit noch genau von einander zu scheiden, so wird eine zuverläßige Begründung der Hypothese eines Urmarkus doch immerhin vom Nachweis verschiedenen Sprachgebrauchs bedingt sein.

In V. 5 gibt uns der Verfasser sodann den Plan und Charakter des Markusevangeliums, den er zwischen Vorgeschichte 1, 1—13 und Schluß 16, 1 ff. in sieben Abschnitte gliedert:

1) Kap. 1, 14—45, die früheste Wirksamkeit Jesu (6 Unterabschnitte);
2) Kap. 2, 1 — 3, 6, die ersten Conflicte mit der herrschenden Richtung (5 Unterabschnitte);
3) Kap. 3, 7 — 6, 13, umfangreichere aber auch schwierigere Arbeit (7 Unterabschnitte);
4) Kap. 6, 14 — 8, 26, Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu;
5) Kap. 8, 27 — 10, 45, die Arbeit an der Ausbildung seiner Jünger;
6) Kap. 10, 46 — 13, 37, die jerusalemische Wirksamkeit Jesu;
7) Kap. 14, 1 — 15, 47, die Leidensgeschichte.

Gegen diese Abgrenzung wird sich wol wenigstens hinsichtlich der beiden ersten und des letzten Abschnittes kaum etwas einwenden lassen, auch hinsichtlich des dritten bloß etwa das, daß die Aussendung der Jünger Kap. 6, 6—13 vielleicht besser mit dem folgenden Abschnitt, vgl. namentlich Kap. 6, 30 sich verbinden ließe, als mit dem Auftreten Jesu in Nazareth. Dagegen hätten zum Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu wol auch noch die Kap. 8 u. 9 gezogen werden dürfen, wie zwischen diesem letzteren und dem 10. Kapitel uns eine der bedeutendsten Fugen im Markus- und Matthäustext zu liegen scheint, die zwei der wichtigsten Abschnitte, die Wirk-

samkeit Jesu in Galiläa und die in Judäa, auseinanderhält. Desgleichen dürfte die alte Kapiteleintheilung, die Kap. 10 u. 11 auseinanderhält, auch jetzt noch der Weiß'schen Eintheilung, wodurch die Blindenheilung in Jericho zur jerusalemischen Wirksamkeit gezogen wird, vorzuziehen sein. Eine äußerst gediegene Abhandlung bietet uns der Verfasser im letzten Paragraphen seiner Einleitung S. 27—34, der von der für die synoptische Frage so äußerst wichtigen handschriftlichen Ueberlieferung handelt; hier haben wir Resultate, wie sie nur auf Grund der eingehendsten und gerade auf diesem Gebiete so außerordentlich mühseligen Detailuntersuchungen erwachsen können; so umfangreich das durchgearbeitete Material, so einfach und so einleuchtend ist das Resultat, an dem sich schwerlich viel abdingen lassen wird: nämlich die Annahme einer zweifachen Gestaltung des handschriftlich überlieferten synoptischen Textes, dessen erste der Verfasser im Codex Sinaiticus und Vaticanus, sowie in Ephraem und Parisiensis num. 62 (L) und Sangallensis (Δ) findet, eine Annahme, die einem jeden, der diese Texte auch nur etwa an einem Dutzend der wichtigeren Stellen vergleicht, sich bewähren dürfte. Einen Text dieser ersten Gruppe auf Grund dieser genannten Codices herzustellen, wird also für die synoptische Textkritik eine der ersten Aufgaben sein. Die zweite Textgestaltung, welche Weiß den emendirten Text nennt, findet er hauptsächlich repräsentirt durch Codex Alexandrinus (A) und (Bezae) Cantabrigensis (D); aber gewiß richtig fügt der Verfasser hinzu: „beide sind übrigens keineswegs die Urheber dieser Emendation, deren viel höheres Alter durch das Zeugnis der Versionen und Väter constatirt wird, ja sie sind sogar wahrscheinlich nicht einmal direct aus jenem emendirten Text geflossen, sondern aus Codices, die nach denselben corrigirt sind. . . . . Die Grundlage bildet aber eine noch ältere und ursprünglichere Textgestalt als die in א und B enthaltene."

Je mehr sich aber so die Wichtigkeit dieser zweiten Textgestaltung herausstellt, um so näher wäre es wol gelegt gewesen, der ältesten und zuverläßigsten Ueberlieferung derselben nachzugehen; und es scheint uns, daß man nicht sehr weit zu gehen hat, um dieselbe aufzufinden; denn dieselbe, wie Weiß ja selbst zugibt, in unseren

ältesten griechischen Zeugen ziemlich verstümmelt vorliegend, hat sich am reinsten und correctesten erhalten bei Hieronymus, der zudem ausdrücklich sagt, er habe seine Revision der lateinischen Uebersetzung veranstaltet codicum graecorum emendata conlatione sed veterum. Um so auffallender ist es, daß dieses für die synoptische Textkritik so außerordentlich wichtige Hülfsmittel, das uns der in der Textkritik in der damaligen Zeit gewiß bewandertste Gelehrte an die Hand gibt, von unserm Verfasser in dieser Abhandlung mit keiner Silbe erwähnt ist. In der gänzlichen Nichtbeachtung dieses so außerordentlich wichtigen Hülfsmittels glauben wir einen wesentlichen Mangel in den textkritischen Grundsätzen des Verfassers hervorheben zu müssen, der sich nicht so ohne weiteres mit dem S. 33 abgegebenen Urtheil: „den Uebersetzungen kann ich keinen so hohen Werth beilegen, als man gewöhnlich thut", heben läßt; denn das hinsichtlich der Itala gewiß richtige Urtheil des Verfassers paßt eben in keiner Weise auf das Werk des Hieronymus. Unter Zuhülfenahme der Vulgata würde sich selbst rein äußerlich etwa mit folgenden Grundsätzen auskommen lassen: Weicht Hieronymus von der aus den genannten fünf Codices nach den Grundsätzen der niedern Kritik zu gewinnenden ersten Textgestaltung nicht ab, so ist der Text einfach entschieden. Weicht Hieronymus davon ab, so haben wir zwei schon in ältester Zeit differirende Texte, von denen die bessere Lesart nach den Grundsätzen der Exegese und der höheren Kritik zu suchen ist. Mit diesen einfachen Grundsätzen, durch die sowol der niederen als der höheren Kritik Maß und Ziel gesetzt sind, glauben wir besser durchkommen zu können als mit dem vom Verfasser S. 36 angegebenen: „Immer aber wird die innere Kritik mit der diplomatischen Textkritik Hand in Hand gehen müssen"; denn damit werden wir aus dem ohnedies durch das subjective Ermessen des einzelnen Kritikers so schwankenden Text nicht leicht zu einer objectiven Gestaltung desselben kommen und gar oft wird damit der höheren Kritik ein Einfluß eingeräumt in Fragen der niederen Kritik, deren Entscheidung sie sich zu unterwerfen hätte.

Doch gehen wir nun zur Besprechung der eigentlichen Erklärung über; es kann dabei freilich nicht unsere Absicht sein, den

ganzen Commentar Abschnitt für Abschnitt durchzusprechen, und zwar dies um so weniger, als andererseits dazu bedeutend mehr Raum erforderlich wäre, als die Studien bieten können, zumal in der Zeit, da den Lesern der Studien diese Besprechung zukommt, wol eine eigene Arbeit von mir über diesen Gegenstand vorliegen wird, aus der ohnedies meine dann und wann stattfindenden Abweichungen von Weiß' Auffassung von selbst erhellen [1]); vielmehr wollen wir nur mehr beispielshalber einige Abschnitte des Commentars ausheben, um daraus die Art und Weise desselben ersehen zu lassen.

Nehmen wir gleich den ersten: das Auftreten des Täufers Matth. 1, 1—4; hier gibt wie in jedem anderen kleinen Abschnitt der Verfasser zunächst den vollständigen griechischen Text samt dem kritischen Apparat darunter; und zwar sind im Text des Markus sowol, als in den beiden Paralleltexten des Matthäus und Lukas durch dreifachen Druck die Bestandtheile desselben kenntlich gemacht, ob sie nämlich aus der apostolischen Quelle herrühren, oder aus dessen Bearbeitung durch Markus, oder ob sie schließlich Aenderungen oder Zusätze des ersten und dritten Evangelisten sind; demnach werden von diesem Abschnitt in der apostolischen Quelle gestanden haben die Worte: *Ἡσαίᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ· εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου.* Dazu hätte dann Markus die Worte gesetzt: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ καθὼς γέγραπται ἐν τῷ· ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ, κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Der kanonische Matthäus hätte dann Matth. 1, 2 geändert in *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθείς* und *λέγοντος* dazugesetzt, den Uebergang Kap. 3, 1 selbständig gebildet mit *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παρα —*, sowie *τῆς Ἰουδαίας* beigefügt, Kap. 3, 2 *λέγων* und *ἤγγικεν γὰρ ἡ βα-*

[1]) Vgl. Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Lic. Hermann Sevin, Privatdocent der Theologie in Heidelberg. Wiesbaden, Niedner, 1873.

σιλεία τῶν οὐρανῶν. Lukas hätte an den Anfang seines dritten Kapitels die mit ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ beginnenden chronologischen Angaben gestellt Kap. 3, 4 ἐν βίβλῳ λόγων beigefügt, sowie Kap. 3, 2 ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ τὸν Ζαχαρίου υἱὸν und schließlich Kap. 3, 3 καὶ ἦλθεν.

Von Weiß' Voraussetzung aus, daß Markus den ihm vorliegenden Urmatthäus durch Mittheilungen des Petrus ergänzt habe, ist nun freilich kaum ein anderes Verfahren denkbar, als eine solche Ausscheidung der Grundschrift und der Zuthaten des Markus; aber freilich wird auch schon an diesem ersten Beispiele ersichtlich, als wie außerordentlich schwankend diese Ergebnisse sich darstellen; mit Ausnahme des Citats von Mark. 1, 2, worauf wir gleich zurückkommen werden, wird sich in dem ganzen Abschnitt nicht ein Wort dem unbefangenen Beobachter bieten, was zur Erklärung etwas anderes als seine Quelle nebst deren Bearbeitung direct durch unsere drei kanonischen Evangelisten erfordert; aber selbst zugegeben, daß zwei Quellen hier zu Grund liegen, wer berechtigt uns z. B. das Luk. 3, 3 befindliche εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου der apostolischen Quelle, das damit im engsten Zusammenhang stehende καὶ ἦλθεν erst der dritten Hand (Lukas), κηρύσσων κ. τ. λ. aber dem bearbeitenden Markus zuzuschreiben?

Wol mancher Leser wird mit uns das Bedenken theilen, ob die synoptische Frage bereits so weit erledigt sei, daß wir bis in dieses Detail hinein entscheiden können, woher die Bestandtheile sogar der einzelnen Wörter stammen. Auf den Text selbst läßt der Verfasser einen kritischen Apparat, im wesentlichen eine Begründung des voranstehenden Textes, folgen; daß die Abweichungen des textus receptus nur bisweilen berücksichtigt wurden, läßt sich vom kritischen Standpunkte aus freilich kaum tadeln; doch dürfte mancher Leser, der sich eben einmal an jenen Text gewöhnt hat, dessen Notirung vermissen. Mit vollem Recht wird nun die Auslassung der Worte υἱοῦ θεοῦ Mark. 1, 1, trotzdem daß Origenes damit übereinstimmt, als ein Versehen des Codex Sinaiticus erklärt; ebenso wird gründlich die Lesart Kap. 1, 4 ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων als die richtige dargethan, an der wegen des ungewöhnlichen ὁ βαπτίζων statt ὁ βαπτιστής der Emendator Anstoß nahm und

es durch Weglassung des Artikels und Hinzufügung von καὶ mit κηρύσσων coordinirte, aus welcher Emendation Sinaiticus und Parisiensis καὶ aufnahmen, ohne den Artikel zu streichen, was gar keinen erträglichen Sinn gibt. Dagegen ist denn doch die Lesart des Sinaiticus Kap. 1, 4 καὶ ἐγένετο nicht so gänzlich bedeutungslos, daß sie, wie hier geschieht, einfach übergangen werden kann; wir sind zwar mit Streichung des καὶ ganz einverstanden, aber wenn noch Ewald in seiner zweiten Ausgabe seiner Erklärung der Synoptiker S. 184. 185 die Lesart geradezu für die ursprüngliche erklärt, so zeigt dies eben, daß sie wenigstens besprochen sein will.

Auf den Text und dessen kritische Erörterung, die sich aber hier wie meist auch sonst bloß auf Markus bezieht, den des Matthäus und Lukas aber im allgemeinen nach der achten Ausgabe von Tischendorf 1869 gibt, läßt dann der Verfasser die eigentliche Erklärung des Abschnittes folgen. Was hier nun die schon so oft und mit so vieler Gründlichkeit erläuterte Construction anlangt, so scheint uns der Schwerpunkt der Entscheidung in Kap. 1, 2. 3 zu liegen; gehören die beiden Citate, wie Weiß dies annimmt, ein und derselben Quelle an, dann wird allerdings nichts übrig bleiben, als Kap. 1, 1 als Ueberschrift durch einen Punkt vom Folgenden zu trennen. Ob man aber damit aus der Schwierigkeit wirklich herauskommt, möchten wir bezweifeln; denn wie man Kap. 1, 1 als Ueberschrift des ganzen Evangeliums betrachten kann, wie man die Erzählung von der Selbstdarstellung Jesu in Wort und Werk, was ja nach Weiß der Inhalt des zweiten Evangeliums ist, als Anfang des Evangeliums bezeichnen könne, ist uns auch durch Weiß' Ausspruch „die ausdrückliche Ankündigung seines Beginnes, mit welcher unser Buch anhebt, ist nur die Form, in welcher der Verfasser ihm selbst eine seinen Inhalt und Zweck charakterisirende Ueberschrift gibt" nicht zu hinlänglicher Klarheit erhoben worden. Ganz anders und wie uns dünkt weit einfacher stellt sich die Sache, wenn man die beiden Citate als nicht aus derselben Quelle stammend ansieht, wozu man doch wol schon durch den Umstand hinlänglich berechtigt ist, daß das erstere im wesentlichen auf dem Grundtexte beruht, das letztere den LXX entnommen ist; dann liegt aber auch

gar keine besondere Härte in der Construction: ἀρχὴ ἐγένετο Ἰωάννης. Treffend fügt aber Weiß am Schlusse der Erklärung die Worte bei: „Da wir freilich sonst nirgends eine Spur haben, daß Johannes seine Taufe mit der Sündenvergebung in Verbindung gesetzt, so läßt sich mit Recht annehmen, daß wir hier nur eine Uebertragung der Wirkung, welche in der ältesten apostolischen Predigt der christlichen Taufe beigelegt ward, auf die Johannestaufe haben." — Auf die Erklärung des Abschnitts folgt dann zum Schluß eine Darlegung der Abweichungen der synoptischen Texte bezüglich dieses Abschnittes. Indes wäre es vielleicht zweckmäßiger gewesen, wenn der Verfasser diese Darlegung der eigentlichen Erklärung hätte vorangehen lassen, da sie doch eigentlich eine Art Rechtfertigung des an die Spitze gestellten verschiedenen Drucks des Textes enthält.

In ähnlicher Weise wie diesen Abschnitte den ganzen Commentar zu besprechen, würde, wie schon erwähnt, zu weit führen; dagegen dürfte die Hervorhebung einzelner schwieriger Partieen dem Leser ein hinlänglich deutliches Bild der ganzen Arbeit geben. So wollen wir denn beispielshalber noch den schwierigen Abschnitt Mark. 3, 19—31 hervorheben, den Weiß überschrieben hat: „Jesu wahre Verwandte"; dieser Abschnitt wird in drei Unterabschnitten besonders abgehandelt: a) die Einleitung Mark. 3, 19—21, die nach Weiß nicht im Urevangelium stand, sondern von Markus herrührt; hier wird nun zunächst der Singular ἔρχεται festgehalten, und zwar mit Recht, wenn es auch vielleicht nicht überflüßig gewesen wäre, die Autoritäten dafür, z. B. Codex Sinaiticus, anzuführen; auch wird mit Recht Kap. 3, 20 μήτε verworfen, da Markus οὔτε und μήτε nie falsch braucht; doch hätte es wol auch hier nicht geschadet, in dem doch sonst so ausführlichen kritischen Apparat den Zeugen (*B*) für die richtige Lesart anzuführen. Ganz und gar nicht können wir uns aber mit der Ansicht des Verfassers befreunden, daß sich zwischen Mark. 3, 19a und 3, 19b keine Lücke zeige; zwischen der Apostelwahl und dem Bedürfnis Jesu nach Erquickung (Kap. 3, 20) muß doch irgend etwas wichtiges, ja die Hauptsache vorgefallen sein; von dem bloßen Gang auf den Berg

Mark. 3, 13 und der Apostelwahl konnte doch Jesus nicht so erschöpft sein, daß er jetzt mehr wie sonst das Bedürfnis sich zu erholen fühlte; dazu waren doch wol weder der Gang auf den Berg noch die Apostelwahl etwas so außerordentliches, daß seine Verwandten hieraus schließen konnten, ὅτι ἐξέστη, Kap. 3, 21; dieser Ausdruck dürfte sich vielmehr am leichtesten erklären lassen, wenn man es, wie Weiß S. 123 selbst zu thun scheint, auf die Beredsamkeit Jesu bezieht, wovon eben die Angehörigen Jesu vernommen und der sie ihn entziehen wollen, von der nur eben in unserem Markus gar nichts gesagt ist. Es scheint darum eben doch das Einfachste, hier eine Lücke anzunehmen, die durch die Bergrede, in irgend welcher längeren oder kürzeren Gestalt sei dahingestellt, auszufüllen war, welche Annahme auch schwerlich durch „die Oekonomie unseres Evangeliums, das außer der für seinen lehrhaften Zweck unentbehrlichen Parusierede keine größere Rede Jesu mittheilt," widerlegt sein dürfte, da sich zu der Bergrede in kürzester Gestalt Mark. 6, 6—13; 12, 38—40, in längerer außer der von Weiß erwähnten Parusierede jedenfalls noch die Gleichnisrede ordnen würde. Mag daher auch vielleicht nicht genau der Inhalt, den Ewald, 2. Ausgabe, S. 278 ff. angibt, gestanden haben, mit der Annahme einer Lücke werden wir doch wol am leichtesten hinsichtlich der Erklärung dieses Abschnittes zu Ende kommen, mindestens ebenso gut, als mit der Weiß': „ἔρχεται. Das Präsens markirt den Wechsel der Scenerie; wie er V. 13 auf den Berg stieg, so geht er jetzt in ein Haus." Damit hängt dann enge zusammen die Erklärung von οἶκος S. 23: „Jesus kehrt auf seiner Wanderung irgendwo in ein Haus ein, um Rast zu halten und Speise zu sich zu nehmen." Aber davon, daß damals Jesus auf der Wanderung war, wird nichts gesagt, ein Haus im allgemeinen wird allerdings Kap. 7, 17 genannt, doch ist unmittelbar davor Kap. 6, 53 ausdrücklich erwähnt, daß Jesus auf einer Reise war; ebenso ist Kap. 9, 28 οἶκος ein unbestimmtes Haus, da auch davor Kap. 8, 27 die Reise Jesu erwähnt ist; desgleichen Kap. 10, 10, wo ebenfalls Kap. 10, 1 die Entfernung Jesu von Capernaum angegeben ist; hier aber steht gar nichts im Wege, das Haus für das gleiche zu nehmen, das Kap. 2, 2. 4. 15; 9, 33

in Frage steht, zumal da hiezu die Scenerie Matth. 8, 5 und Luk. 7, 1 vortrefflich paßt.

Dagegen hält der Verfasser mit vollem Rechte den Zusammenhang von Kap. 3, 21 und 3, 31 ff. fest, und erklärt *οἱ παρ' αὐτοῦ* für Jesu Mutter und Brüder; doch schien es uns um so auffallender, daß Weiß, der doch die Identität der Personen in beiden Fällen festhält, gerade die Hauptsache, die Jesu Grund zur Misstimmung geben mußte, nämlich deren Aeußerung *ἔλεγον* nicht auf eben diese Verwandten Jesu beziehen will, während doch schon das *γάρ* dies besagte Verbum auf's engste an's Vorhergehende anschließt; dazu würde dann auch der gesteigerte Gegensatz der Pharisäer Kap. 3, 22 zu Jesu Verwandten wegfallen; so aber haben wir einen schönen dreifachen Klimax: das herzuströmende Volk Kap. 3, 20 ist neugierig; Jesu Verwandte Kap. 3, 21 halten ihn für von Sinnen gekommen, die Schriftgelehrten Kap. 3, 22 für vom Satan besessen. Daß schon die ältesten Leser den Text so verstanden, dürfte wol aus der Aenderung durch den kanonischen Matthäus hervorgehen; diesem Evangelisten, der die Vorgeschichte von Jesu Geburt 2c. in sein Evangelium verwoben, mußte eine solche Aussage der Maria, wie sie Mark. 3, 21 vorlag, anstößig erscheinen und mit Matth. 1, 2 in Widerspruch treten; darum behält er zwar das Verbum bei, bezieht es aber Kap. 12, 23 in abgeschwächter Bedeutung auf die V o l k s m a s s e n; ebenso behält er *ἔλεγον* bei, das aber nach dieser Aenderung natürlich auf dasselbe Subject zu beziehen war. So glauben wir ein in sich geschlosseneres Bild von diesem durch unseren Markus geschilderten Auftritt zu gewinnen, als durch die allgemeine Beziehung „man sagte“, die ohnedies dem individualisirenden Markus sicher wenig geläufig ist; denn auch die einzige Stelle, die Weiß hierfür anzieht, Kap. 1, 30 *λέγουσιν*, möchten wir ebenso stricte auf unmittelbar vorhergenannte Personen beziehen, nämlich auf die Kap. 1, 29 mit Namen genannten vier Jünger. Allerdings wird durch Weiß' Erklärung die Härte des Urtheils von Jesu Verwandten in etwas abgeschwächt, aber der Gewinn davon ist nicht sehr hoch zu veranschlagen, denn Weiß sagt selbst: „in der Sache versteht es sich von selbst, daß die An-

gehörigen, die sich dadurch zu ihrem Vorgehen bewogen fühlten, diesem Urtheil nach allem, was sie hörten, beipflichten zu müssen glaubten."

In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Abschwächung des *ἐξέστη* durch unseren Verfasser; daß dies Verbum sonst wol, wie z. B. Matth. 12, 23, bloß ein verstärktes „sich verwundern" bezeichnet, ist allerdings vollkommen richtig; aber ebenso richtig ist, daß das Verbum hier, wo es den Grund dazu angibt, daß Jesu Verwandte ihn *κρατῆσαι* wollen, in der stärksten Bedeutung zu nehmen ist; Weiß will es nun nicht „von eigentlichem Wahnsinn" nehmen, sondern bloß von „einer Ueberspanntheit, die ihrer nicht mehr mächtig ist", zwischen welchen beiden Verstandesirregularitäten die feine Grenzlinie zu ziehen wir uns indes nicht erlauben möchten. Ebenso dürfte es sich schließlich mit des Verfassers Erklärung von *κρατῆσαι* verhalten, das er nicht „von einem feindseligen Thun", höchstens „von einem wohlgemeinten Zwang", von einem „Familiengewahrsam" verstanden wissen will; aber eben ob der Zwang ein wohl- oder übelgemeinter, ob der Familiengewahrsam angenehmer als ein öffentlicher war, möchte im Augenblick der Freiheitsentziehung von Seiten des Betheiligten selbst ziemlich schwer zu entscheiden gewesen sein.

In der „Einschaltung" nun, dem Streit mit den Schriftgelehrten Mark. 3, 22—30, hätte nach Weiß in der apostolischen Grundschrift etwa Folgendes gestanden: *ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια· εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· πῶς σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλει; πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἐρημοῦται καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει· καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἐφ᾽ ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλὴν, ἐν εἰρήνῃ ἐστιν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ· ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτὸν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ᾽ ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν. καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.* Zu diesem ursprünglichen Grundtexte hätte dann Markus zunächst den historischen Eingang Kap. 3, 22 gefügt: *καὶ οἱ γραμματεῖς*

οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι· desgleichen die Verbindung zwischen diesem Vers und dem folgenden Ausspruch mit καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, und schließlich den Rest von Kap. 3, 24—30.

Die γραμματεῖς des Markus wären dann von Matthäus in Φαρισαῖοι, von Lukas in τινες umgewandelt, und einige weitere unbedeutendere Aenderungen im übrigen Texte vorgenommen worden. Wenn aber irgend ein Abschnitt der synoptischen Evangelien geeignet ist, die Hypothese von einem Urevangelium scheitern zu lassen, so dürfte es der vorliegende sein. Wie künstlich muß hier aus allen dreien herausgeschält werden, was der urapostolische Kern gewesen sein soll; wie erklärt es sich, daß Lukas den Abschnitt hier zwar ausläßt, aber in seiner großen Einschaltung zusammengearbeitet nachbringt; wie kommt Matthäus dazu, die Geschichte doppelt zu erzählen; wie kommt Markus dazu, die Sentenzen Matth. 12, 30 = Luk. 11, 23 auszulassen, wie die Matth. 12, 32 = Luk. 12, 10 und den Schluß Matth. 33—35 = Luk. 6, 43—45! Offenbar lag doch hier dem dritten Evangelisten eine doppelte Recension vor, die er nicht zweimal seinem Werke einverleiben mochte; daher die Auslassung des Abschnittes hier, statt des doppelten Berichtes bei Matth. 12, 22—37 und 9, 32—34; daher aber auch die Gewinnung eines neuen Zusammenhanges durch Versetzung der eigentlichen Erzählung Luk. 8, 19—21 hinter die Gleichnisrede, während dieselbe bei beiden anderen Evangelisten vor ihr erscheint, wie auch Weiß diese Beziehung des λόγος θεοῦ auf Kap. 8, 11. 14, S. 135 annimmt.

Die Frage aber, woher denn auf einmal diese Schriftgelehrten aus Jerusalem auftreten, scheint uns auf S. 126 nicht mit der der Sache entsprechenden Ausführlichkeit behandelt zu sein; allerdings sagt Mark. 3, 8, daß eine große Menge von Jerusalem rc. gekommen sei, aber irgend feindselige Absichten dieser Leute anzunehmen, wäre doch wol gegen den ganzen Context; dazu ist an der angezogenen Stelle zwar πλῆθος πολύ gesagt, aber gerade die Hauptsache für die Weiß'sche Argumentation, daß darunter auch Schriftgelehrte sich befanden, mit keiner Silbe angedeutet. Nach unserer unmaßgeblichen Meinung läßt sich aber der Ausdruck

nur in Verbindung mit dem fast wörtlich gleichlautenden Mark. 7, 1 richtig deuten; und diese Zusammengehörigkeit dürfte etwas mehr premirt werden; an letzterer Stelle nun scheint Weiß an ein officielles Auftreten der Schriftgelehrten zu denken, wenn er S. 242 sagt: „und zwar sahen sie dies nicht bei ihrer jetzigen Anwesenheit; denn das, was ihre Frage motiviren soll, motivirt natürlich bereits ihr Kommen zu Jesu"; dann aber scheint doch nichts natürlicher, als dieses motivirte Kommen von Jerusalem ebenso Kap. 2, 22 anzunehmen, und es würde sich so die Annahme Holtzmanns empfehlen, daß dieselben von ihren galiläischen Gesinnungsgenossen herbeigerufen worden, um ihnen gegen die Abfertigungen, die ihnen durch Jesum zutheil geworden, zu helfen; oder diese Annahme mit Schenkel dahin zu erweitern, daß einige in Galiläa ansäßige Pharisäer bei der geistlichen Oberbehörde in Jerusalem wirkliche Beschwerde gegen Jesum geführt hätten, worauf diese Verhandlungen zwischen Jesu und den von Jerusalem wol zur Vorbereitung einer Untersuchung nach Kapernaum abgeordneten Schultheologen stattgefunden, wie auch Weizsäcker hier „eine förmliche Abordnung mit amtlichem Charakter" annimmt. In jedem Fall aber ist die Stelle Kap. 3, 22 im selben Sinn wie Kap. 7, 1 aufzufassen, und schon dies spräche gegen ein zufälliges Kommen dieser Schriftgelehrten, wie es Weiß zu Kap. 3, 22 anzunehmen scheint; aber die Gründe, die ich sowol gegen die Annahme eines zufälligen Kommens, als gegen die einer officiellen Mission dieser Schriftgelehrten vor 3 Jahren geltend gemacht (zur Chronologie des Lebens Jesu, S. 13—17), scheinen mir auch heute noch hinlänglich stichhaltig zu sein, und ich habe auch bis heute keinen Grund gehabt, die dort aufgestellte Hypothese aufzugeben, daß diese Schriftgelehrten nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa ihren dauernden Wohnsitz gehabt, und daß lediglich je eines der großen Feste den Grund ihrer vorübergehenden Anwesenheit in Jerusalem abgegeben, zu welcher Ansicht jetzt auch Holtzmann sich hinzuneigen scheint, s. Protestantenbibel, S. 127; denn fasse man die beiden Stellen sonst auf, wie man will, statuire man ein zufälliges oder ein officielles Kommen — über das Dilemma wird man anders nicht hinwegkommen, daß im ersten Fall der

wiederholte Zufall eben doch ein sehr auffallender gewesen, oder daß im letzten Fall das zweite Kommen nach der ersten Abfertigung durch Jesus schwerlich einen größeren Erfolg versprechen konnte.

In der Erklärung des Einzelnen betont der Verfasser mit Recht die Identität der *οἱ παρ' αὐτοῦ* Kap. 3, 21 mit dem Subject von *ἔρχονται* Kap. 3, 31; desgleichen wird mit Recht der Zweck des hier nicht näher angedeuteten *καλεῖν* Kap. 3, 31 eben in *κρατῆσαι* Kap. 3, 21 gefunden, da eben dieses im Hause (und fügen wir hinzu: in seinem Hause) inmitten der Volksmenge jedenfalls wol schwieriger auszuführen war als draußen; desgleichen wird mit Recht der von Matthäus (*λαλῆσαι*) und Lukas (*ἰδεῖν*) angegebene Zweck des Hinausrufens als wol secundären Ursprungs bezeichnet. Nur können wir uns auch bei dieser so einfachen Erzählung des Bedenkens nicht erwehren, ob es denn nothwendig sei, auch für diese paar Verse erst eine apostolische Quelle: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτόν· ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ· τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί; ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν* zu statuiren, und dann historische Einleitungen durch Markus zu supponiren: Kap. 3, 31 *καὶ ἔρχονται, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες* Kap. 3, 32 *καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ* Kap. 3, 34 *καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου*, welche beiden Bestandtheile dann durch Matthäus dahin abgewandelt worden, daß er Kap. 12, 46 *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις* und Kap. 12, 49 *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν* versetzt und statt *θεοῦ* das ihm geläufigere *πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bietet, von Lukas dahin, daß er Kap. 8, 19 hinzufügt: *καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον* und Kap. 8, 21 *οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες*. Da scheint es denn doch weit einfacher, eine Quelle, also etwa unseren Markus, anzunehmen und die Abweichungen der beiden anderen lediglich als freie Behandlung dieses Textes zu betrachten, als ein paar Sprüche aus der apostolischen Quelle, bei denen Markus sorgfältig und mühselig bald eine Einleitung vorsetzte, bald einen Uebergang anbrachte.

Haben wir bisher insbesondere an den kritischen Grundvoraussetzungen des Verfassers manche Ausstellung machen müssen, so gestaltet sich das wesentlich anders von dem Augenblick, da Weiß sein Urevangelium preisgibt und aus Markus die anderen Texte ableitet; als bestes Beispiel, wie unbefangen und klar der Verfasser solche Perikopen auffaßt, dürfte wol „das Gespräch mit dem Reichen" Mark. 10, 17—42 dienen; da heißt es S. 341: „Während Lukas genauer dem Markus folgt, wird die mehr dialogisirte Darstellung bei Matthäus die secundäre sein..... Die Vermuthung, daß dieses (die Herbeiziehung des Liebesgebotes nämlich durch Matthäus) ursprünglich sei, weil es die Siebenzahl der Gebote vollmache, ist um so haltloser, als ja der Fortgang des Gesprächs, wo Jesus dem Frager an seiner Unfähigkeit zur aufopfernden Liebesübung beweist, daß sein Streben noch nicht das rechte sei, deutlich zeigt, daß von der Liebespflicht noch nicht die Rede gewesen war. Wenn Matthäus den Frager, der von seiner Jugend redet, deshalb zum Jüngling macht, so ist dies gewiß nicht im Sinn der älteren Darstellung, da einer, der sich vor jeder Uebertretung des 5., 6., 7. u. 8. Gebotes gehütet haben will, sicher kein Jüngling mehr sein kann." Das sind in der That Ergebnisse, wie sie auch vom treuesten Anhänger der Matthäushypothese nicht mehr angefochten werden sollten; die Gründe, die Weiß hier kurz und bündig zusammenstellt, sind zu wuchtig, als daß hier der secundäre Charakter des ersten Evangeliums noch bezweifelt werden könnte. Von solcher kritisch richtigen Voraussetzung aus geht dann auch die Exegese nicht fehl; es ist darum vollkommen richtig, was Weiß S. 338 sagt: „der Fußfall besagt doch mehr, zumal er außer bei Hülfeflehenden (Kap. 1, 40; 5, 22. 33; 7, 25 und überall für das προσκυνεῖν der apostolischen Quelle) nur noch Kap. 3, 11; 5, 6 als eigentliches Huldigungszeichen vorkommt. Es ist die volle Glut der Verehrung, die sich in diesem Gestus ausdrückt, und es fällt damit die gewöhnliche Annahme, wonach er Jesum nur im Sinn einer gewöhnlichen Höflichkeitsbezeugung oder gar schmeichelnd „guter Meister" nennen soll. Es ist vielmehr das höchste Prädicat, das er Jesu zu geben weiß. Ebenso treffend wird dann Mark. 10, 18b erklärt. Was ist nicht schon

alles über diese Stelle gesprochen und geschrieben worden! Wie hat man nicht diese Stelle zum Fundament bald für dies, bald für jenes dogmatische System zu erheben gesucht! Und wie klar und einfach steht alledem gegenüber die ganz objectiv lediglich dem Texte selbst entnommene Erklärung unseres Verfassers: „An dem ausschließlichen οὐδεὶς εἰ μὴ εἷς scheitert durchaus die schon bei den patristischen Auslegern gangbare und immer noch wiederholte Ausflucht, Jesus lehne jenes Prädicat nur ab vom Standpunkt des Fragers aus, der ihn für einen bloß menschlichen Lehrer hält. Gerade wegen der das Maß des Menschen übersteigenden Verehrung, die ihm der Fragende damit zollen will, lehnt er es ab, und zwar nicht bloß um anzudeuten, daß der Mensch nur wegen seiner Beziehung zu Gott Werth haben könne, sondern weil Gott allein der absolut Gute ist, während der Mensch nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann, also nie, ehe er das Ziel seiner Laufbahn erreicht, gut genannt werden darf. Dies schließt nicht aus, daß Jesus auf jedem Schritt dieses Weges dem sittlichen Ideal entspricht, ja die ausdrückliche Ablehnung eines Gott allein zukommenden Prädicats hat zuletzt doch nur für den einen Sinn, der in jenem relativen Sinne gut war und nur hervorheben wollte, daß die sittliche Aufgabe auch für ihn immer noch eine zu lösende blieb, so daß die Vertheidiger des ‚Sündenbewußtseins Jesu‘ hier auch nicht den geringsten Anhalt haben.“

Vollkommen beipflichten müssen wir dem Verfasser auch — um nur noch dies als letzte Probe hervorzuheben — hinsichtlich des letzten Theils, des Schlusses unseres zweiten Evangeliums. Mit Mark. 16, 8 läßt Weiß den beglaubigten Text des Evangeliums geschlossen sein; er stellt es als ebenso unwahrscheinlich hin, daß Markus dasselbe unvollendet gelassen, als daß er durch irgend einen Zufall an der Vollendung verhindert worden sei; vielmehr bildet nach unserm Verfasser den Schluß des Evangeliums die Verkündigung der Auferstehung durch Engelsmund, und die Erscheinungen des Auferstandenen gehören nach der ältesten Auffassung nicht mehr zur irdischen Wirksamkeit Jesu und darum auch nicht in das Evangelium (S. 511). Es dürfte sich diese Auffassung der Sache wol mehr

und mehr Bahn brechen statt der bisher versuchten Aufstellungen, daß der ursprüngliche Schluß des zweiten Evangeliums sei verloren gegangen (Scholten), oder statt des Versuchs, den echten Schluß des Markus nachträglich herzustellen, wie solcher gemacht wurde theils von Ewald und Holtzmann auf Grund von Matth. 28, 9. 10. 16—20, theils von Volkmar auf Grund von Stücken aus dem Schluß von allen drei Evangelien. Gegen alle derartigen Versuche spricht einmal das völlige Auseinandergehen aller drei Synoptiker von Mark. 16, 8 an, sodann das sonst so frühe nachweisbare Bedürfnis der christlichen Gemeinde, das zweite Evangelium zu ergänzen, wozu Versuche nicht nur vorliegen in dem jetzigen gewöhnlichen Schluß des Evangeliums, den schon Irenäus kannte, sondern auch in einem zweiten Schluß, wie ihn Codex L uns neben dem anderen aufbehalten hat. Welche Gemeinde und welcher Leser des zweiten Jahrhunderts sollte aber umgekehrt das Bedürfnis gefühlt haben, das Evangelium um seinen vorhandenen Schluß zu verkürzen? Oder wie sollte ein so wichtiger Theil einer Evangelienschrift durch Zufall abhanden gekommen sein? Nein, auf die Frage, ob unser zweites Evangelium um seinen Schluß gekommen sei, oder ob es einen solchen nie gehabt habe, läßt sich wol schwerlich eine bessere Antwort geben als die von unserem Verfasser gebotene.

Wir haben somit versucht, an der Besprechung einzelner wichtiger Abschnitte die Art und Weise von Weiß' Exegese zu zeigen; wenn wir dabei in manchen dissensus mit dem Verfasser gerathen sind, so möge dies damit entschuldigt werden, daß eben gerade solche Stellen wol auch die interessanteren sind, und daß einer Besprechung eines neu erschienenen Werkes nicht in erster Linie obliegt, die Uebereinstimmung vom Verfasser und Recensenten zu constatiren; daß solche aber viel mehr vorhanden war als das Gegentheil, das möge zum Schluß hier ausgesprochen sein.

Fassen wir schließlich den Eindruck, den das Studium des Weiß'schen Commentars in uns hinterlassen hat, in wenigen Worten zusammen: das Buch ist wol die sorgfältigste Arbeit, welche in den letzten Jahren über unsere synoptischen Evangelien geliefert wurde; der Verfasser war besonders bemüht, auch denjenigen

Punkten, die wie Textkritik 2c. von anderen Gelehrten, namentlich der Tübinger Kritik, etwas vernachläßigt wurden, die gründlichste Erörterung zutheil werden zu lassen.

Die kritische Grundanschauung über die Entstehung unserer synoptischen Evangelien, von welcher der Verfasser ausgeht, dürfte zwar an sich wenig Anklang finden, sie wird aber dadurch sehr modificirt, daß der Verfasser selbst eine Reihe von synoptischen Textabschnitten seinem Urevangelium abspricht und auf des Markus Urheberschrift zurückführt; und auch aus den übrigen kann selbst derjenige Theologe, der der Hypothese unseres Verfassers nicht zu huldigen vermag, einen gar reichen Gewinn ziehen durch die so überaus sorgfältige, bis in's einzelste gehende Vergleichung des Textes und Sprachgebrauchs, welche Vergleichungen ihren Werth auch da behalten, wo der Leser nicht davon überzeugt ist, daß, wie es hier im Texte steht, das erste Wort etwa dem Urevangelisten, das zweite dem Markus, das dritte dem kanonischen Bearbeiter zukommt.

Die rein grammatische Exegese ist eine so gründliche, wie sie wol noch keiner neutestamentlichen Schrift zutheil geworden; hie und da macht es sogar den Eindruck, als ob die philologische Akribie etwas zu weit gehe. Dagegen dürfte die eigentliche Sacherklärung etwas zu kurz gekommen sein; dem heutigen Leser der Evangelien sind aber zum Verständnis derselben so viele damalige Zeitideen, Kenntnis der Verhältnisse und einflußreicher Persönlichkeiten, der Sitten und Gebräuche jener Zeit und jenes Landes erforderlich, daß ein Commentar möglichst ausführlichen Aufschluß hierüber geben muß, wenn nicht ein zweiter mehr für den Anfänger berechneter Commentar daneben treten soll. Im großen und ganzen dürfte somit der Studirende und praktische Geistliche sich weniger geneigt fühlen, sich mit vorliegendem Commentar eingehend vertraut zu machen, dessen Verständnis fast in jeder Zeile ein nicht unbedeutendes Maß von Nachdenken seitens des Lesers in Anspruch nimmt; dem wissenschaftlichen Exegeten aber wird das gediegene Buch wol auf Jahrzehnte hinaus ein unentbehrliches sein.

Die äußere Ausstattung ist eine sehr splendide; sowol dem Verleger und Drucker gereicht die Herstellung dieses, so verwickelten

und schwierigen Satz (fast auf jeder Seite 6—10 verschiedene Arten von Lettern!) erfordernden, Werkes zur großen Ehre, als wir (die wir uns auch schon ähnlicher Arbeit unterzogen) andererseits den Verfasser darob bewundern müssen, daß er es möglich machte, durch äußerst sorgfältige Correctur ein derartig schwieriges Buch nahezu druckfehlerfrei herzustellen.

Heidelberg.

Lic. Hermann Levin.

2.

Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältnis zum Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes von H. Gebhardt, Pfarrer. Gotha, Verlag von Rud. Besser, 1873.

Der Verfasser ist bei dem Sinnen und Suchen über das „Räthsel des vierten Evangeliums“ auf den Gedanken gekommen, daß der Schlüssel zu demselben in der Apokalypse liegen müsse, und hat, um denselben zu finden, zuerst den Lehrbegriff der letzteren auf's sorgfältigste nach allen Beziehungen durchforscht. Als er denselben dann mit dem des Evangeliums und der Briefe verglich, haben sich ihm neben einzelnen Unterschieden, die sich aus der Trennung beider Schriften durch die Katastrophe der jüdischen Geschichte oder aus dem verschiedenen literarischen Charakter und den divergirenden Tendenzen beider Schriften erklären, in auffallend vielen einzelnen Punkten völlig ein und derselbe Lehrgehalt; ferner mehrfache höchst auffällige Eigentümlichkeiten, welche beide Schriften von Anfang bis zu Ende gleichmäßig durchziehen; endlich aber geradezu dies ergeben, daß diejenige Vorstellungs- und Dar-

stellungsweise, welche an manchen Stellen durch die künstlich alttestamentlich-rabbinische Form der Apokalypse hindurchscheint, die Denk- und Ausdrucksweise des Evangelisten ist, und daß der Evangelist seinerseits, wie bewußt und entschieden er auch die Sachen in modern speculativer Weise geben will, doch auf vielen Punkten sich in den Bildern und der bildlichen Sprache des Apokalyptikers bewegt. Daraus folgt dem Verfasser zunächst die Identität des Verfassers und zwar so sehr, daß er zwischen die Abfassung der beiderseitigen Schriften nicht einmal einen längeren Zeitraum, sondern nur die Zerstörung Jerusalems setzen zu müssen glaubt. Die Betrachtung der Apokalypse und ihrer künstlichen Einkleidung in das alttestamentlich-rabbinische Gewand hat ihm nämlich gezeigt, daß Johannes das besondere Charisma besaß, das Wesen und die Form der Dinge zu unterscheiden, mit Leichtigkeit das Wesen in verschiedenen Formen festzuhalten, die Formen zu wechseln, sich in neue Formen einzuleben, den Inhalt seines religiösen Bewußtseins aus der einen in die andere Vorstellungsform zu übertragen; und so findet er es leicht begreiflich, wie Johannes, der als einer der drei vertrauten Jünger ein höheres Verständnis von Christo besaß, als es sich in der anekdotenhaften synoptischen Tradition ausgeprägt hatte, und durch jene formale Gabe recht eigentlich für die jüdisch-hellenistische Denk- und Redeweise prädisponirt war, dieselbe in seinem kleinasiatischen Wirkungskreise sich aneignete und nun auf den Gedanken kam, den älteren Evangelien ein neues erhabeneres gegenüberzustellen und dasselbe zugleich auf die der religiösen Zeitbildung entsprechende, so zu sagen universellere jüdisch-hellenische Form zu bringen. Wie der Verfasser zu diesem Resultate gekommen, auf dessen Bedeutung für die richtige Würdigung unserer beiden evangelischen Hauptquellen er am Schlusse hinweist, zeigt unser Buch, indem es zuerst eine ausführliche Darstellung des Lehrbegriffs der Apokalypse gibt (S. 118—318) und dann eine Vergleichung desselben mit dem des Evangeliums und der Briefe des Johannes (S. 319—430). Eine kurze Einleitung behandelt den Verfasser, Ort und Zeit der Abfassung, Entstehung und Bedeutung, sowie die Form des Buches (S. 2—18).

Referent gehört zu denen, welche selbst auf die vielfachen Be-

rührungspunkte zwischen der Apokalypse und dem vierten Evangelium, resp. den Briefen Johannis hingewiesen haben, und kann sich daher von den Resultaten des Buches nur sympathisch berührt fühlen. Trotzdem kann ich mir dieselben nicht aneignen. So hoch ich die schriftstellerische Kunst in den beiden johanneischen Hauptwerken zu schätzen geneigt bin, so wenig will es mir in den Sinn, in so weitem Umfange, wie es der Verfasser annimmt, dort eine bewußte Handhabung einer überlieferten alttestamentlich-rabbinischen Form, hier eine planmäßige Uebertragung des gegebenen Stoffes in die jüdisch-hellenistische Anschauungs- und Ausdrucksweise anzunehmen. Waren immerhin für die apokalyptische Schriftstellerei gewisse Formen der Darstellung gegeben, so lebt und denkt und redet der Apokalyptiker doch unmittelbar in den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen, weil sie eben die seinigen sind; und vollends der Evangelist gibt sich im vierten Evangelium und in den Briefen sichtlich ganz wie er ist oder geworden ist, und wenn beiderlei Schriften von demselben Verfasser herrühren, was ich allerdings für überwiegend wahrscheinlich halte, so muß zwischen ihnen nicht nur eine längere Zeit, sondern auch eine reiche innere Entwickelung des Verfassers liegen. Noch weniger aber vermag ich die grundlegende Darstellung des Lehrbegriffs der Apokalypse und seine Vergleichung mit dem der andern johannischen Schriften als gelungen anzuerkennen, so gern ich den großen Fleiß, der darauf verwandt, und die manigfache Förderung, welche die Untersuchungen des Verfassers auf beiden Punkten ergeben, vollauf zu würdigen bereit bin. Zunächst schon aus formellen Gründen. Der Verfasser bittet zwar selbst im Vorwort, sich an Formfehlern, wie Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, nicht zu stoßen; aber es will mir scheinen, als ob diese die Darstellung des Lehrbegriffs allerdings in recht hohem Grade drückenden Mängel doch zu wesentlich mit der Sache selbst zusammenhängen, um sie übergehen zu können. Möchte man es immerhin für etwas lediglich formelles halten, daß in den einzelnen Abschnitten der Darstellung des Lehrbegriffs meist die in Betracht kommenden Stellen erst einfach zusammengestellt werden, um dann erst die entscheidenden Hauptpunkte derselben einer näheren Besprechung zu unterziehen, obwol doch durch solche

Schwerfälligkeit oft genug gerade der Blick für das Wichtigere verdunkelt und die Entscheidung für das Resultat erschwert wird, so hängt doch ein großer Theil der ermüdenden und das Verständnis mehr hindernden als fördernden Wiederholungen mit der ganzen Anlage seiner Darstellung zusammen, die wir nicht für glücklich halten können. Allerdings hat der Verfasser die gebräuchlichen dogmatischen Kategorien vermieden, aber doch mehr der Form als der Sache nach. In der That bewegen sich seine beiden ersten Theile, welche die entfernteren und die näheren Voraussetzungen der Lehre der Apokalypse darlegen, in einem ganz abstracten Schematismus, in welchem die wirklich beherrschenden Grundanschauungen sich nicht von dem Unwesentlichen, der Apokalypse mit dem biblischen Lehrgehalt oder doch weiten Gebieten desselben Gemeinsamen absondern können, der Blick durch die Zersplitterung auf minutiöse Einzelheiten verwirrt wird und zahllose Wiederholungen nothwendig werden. Damit hängt dann die Neigung zusammen, überall etwas eigentümliches in den Auffassungen des Apokalyptikers aufzuspüren, ganz vereinzelte Ausdrücke oder Bilder dogmatisirend zu pressen und so den landläufigen Vorwürfen gegen die biblisch-theologischen Untersuchungen neue Nahrung und eine gewisse Berechtigung zu geben. Dadurch tritt dann die Behandlung der wirklich wichtigen Punkte oft hinter der ausführlichen Besprechung recht unwesentlicher zu sehr in den Hintergrund oder bleibt in ihren Resultaten unklar und unbefriedigend, und trotz der oft sehr ausführlichen Detailpolemik kommt die Auseinandersetzung mit abweichenden Absichten gerade in entscheidenden Hauptpunkten doch oft etwas zu kurz weg. Endlich hätte sich der Verfasser keineswegs wegen der ziemlich häufigen exegetischen Excurse entschuldigen dürfen. Diese sind in einer biblisch-theologischen Detailschrift ganz nothwendig und wir hätten sie an vielen Punkten gern noch viel eingehender gewünscht.

Sehen wir gleich den ersten Abschnitt des ersten Theils darauf an, der von Gottes Namen, Wesen und Wirken handelt, so wird trotz der eingehenden Besprechung aller einzelnen Aussagen von Gott doch schwerlich jemand aus ihm ein klares Bild davon erhalten, ob denn etwas und was das Eigentümliche in der Gottes-

vorstellung des Apokalyptikers sei. Dagegen finden wir schon hier wiederholt Definitionen ganz geläufiger alt- und neutestamentlicher Begriffe, die doch, zum mindesten gesagt, sehr unzureichend begründet sind. Oder wo hätte der Verfasser erwiesen, daß der Begriff der Lebendigkeit oder der Allmacht Gottes, den er übrigens sonst ganz richtig entwickelt, in der Apokalypse eine besondere Beziehung auf das ihm widerstreitende Böse hat (S. 24. 25), da eine solche ja doch lediglich durch den Gegenstand seines Buches, aber nicht durch die Begriffsbildung seines Verfassers herbeigeführt wird? Oder woher weiß der Verfasser, daß der Apokalyptiker unter der ἁγιότης Gottes nicht bloß seine von aller creatürlichen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit, sondern seine ethische Vollkommenheit in positivem Sinne versteht? So wenig man dies aus 4, 8; 6, 10 erweisen kann, so wenig läßt sich doch aus dem zweimaligen Gebrauch von ὅσιος in ganz allgemeinen Lobpreisungen der göttlichen Gerichte (15, 4; 16, 5) entnehmen, daß dieses speciell die Treue Gottes gegen sein eignes heiliges Gesetz bezeichnet (S. 27. 28). Ja, S. 54 will der Verfasser sogar dem Ausdruck „neu" eine ganz bestimmte apokalyptische Bedeutung vindiciren. Dagegen über die Vorstellungen von den Engeln, die doch gewiß für die Apokalypse ebenso bedeutsam, wie vielfach, innerhalb des Neuen Testaments wenigstens, eigentümlich sind, geht der Verfasser doch verhältnismäßig kurz hinweg, und die Resultate, zu denen er gelangt, sind wenig befriedigend. Mag man bei den Engeln der sieben Gemeinden schwanken, ob es sich hier um wirkliche Schutzengel oder um ideale Repräsentanten der Gemeinden (nach Art der vier Wesen und vierundzwanzig Aeltesten) handelt, die nur nach der Analogie solcher gedacht sind, aber eine „Personification der Gemeindegeister" ist doch eine für die Anschauungsweise des Apokalyptikers viel zu abstracte Vorstellung, und nun gar, wenn der Verfasser S. 41 in dem Engel Gottes oder Christi die Personification der ganzen dem Seher zugewandten offenbarenden Thätigkeit Gottes oder Christi, oder die persönlich vorgestellte Offenbarung selbst sehen will. Ja, S. 43 heißt es sogar, daß sich die Engelvorstellung des Apokalyptikers, obwol derselbe an das Dasein wirklicher Engel glaubt, in leisen Uebergängen zwischen

der in einer Erscheinung wirksamen Idee und der eine Erscheinung vermittelnden Persönlichkeit bewege. Ebenso bewegt er sich in ganz fremdartigen Kategorien, wenn er S. 44 Himmel, Erde und Abgrund als die ideale, mittlere und antiideale (?) Seinssphäre definirt und S. 54 darin eine besondere Lehre vom Himmel findet, daß derselbe die wirkliche, aber unsichtbare und verborgene Ideen- oder Idealwelt sei. Andererseits wird in der Darstellung von dem Zustande der Erdbewohner nach seiner sujectiven und objectiven Seite eine eigene Lehre von der Sünde und vom Uebel entwickelt, die sich doch lediglich auf einzelne durch concrete Verhältnisse veranlaßte Aussagen stützt und durchaus nichts für die Apokalypse charakteristisches enthält (S. 66—68).

Unter den näheren Voraussetzungen der apokalyptischen Lehre behandelt der Verfasser zunächst sehr ausführlich die Christologie. Hier sucht er besonders in feiner, wenn auch etwas künstlicher Weise aus Kap. 11, 3—12 die nähere Vorstellung des Apokalyptikers von der Auferstehung Christi zu entwickeln und erweist dann thetisch und polemisch, doch in etwas schwerfälliger Weise, bei der die wirklich entscheidenden Punkte nicht klar genug hervortreten, die übermenschliche Natur Christi, wobei außerdem zwischen der göttlichen Würdestellung des erhöhten Christus und den Zügen, welche auf ein ursprünglich göttliches Wesen hindeuten, nicht scharf genug unterschieden wird. Vor allem aber liegt ihm daran, nachzuweisen, wie nur die Logosidee ausreichend die christologischen Aussagen des Buches erkläre. Hier aber scheint es uns der Verfasser doch mit dem Beweise gar zu leicht genommen zu haben. Die Stelle Kap. 3, 14 meint er S. 97 mit der rein sprachlichen Instanz erledigen zu können, daß ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τ. ϑ. principium creationis heißen müsse. Er selbst sagt aber dicht vorher, wenn der Apokalyptiker geschrieben hätte: „Anfang der Geschöpfe Gottes", so könne dies den bezeichnen, der vor aller Schöpfung da war. Aber was ist denn κτίσις unzählige Male anders als der Inbegriff aller κτίσματα, und was kann denn der Artikel hier für einen Unterschied machen, wo die Charakteristik als ἀρχὴ τῆς κτίσεως jedenfalls articulirt werden mußte, weil sie die Person,

der sie einzigartig zukommt, bezeichnen sollte? Vollends ganz ungenügend ist aber, was der Verfasser über 19, 13 beibringt; denn trotz allem, was er S. 100. 101 sagt, bleibt es dabei, daß der *λόγος τοῦ θεοῦ* nicht der aus der alexandrinischen Philosophie bekannte terminus *ὁ λόγος* schlechthin ist, daß der wiederkommende Christus nicht mit dem Namen des uranfänglichen Wesens bezeichnet werden kann, das in Christo Mensch geworden und in dem Menschgewordenen erhöht ist, daß endlich die Nennung dieses Namens zu der richterlichen Function, in der hier Christus erscheint, durchaus nicht passen will. Statt über die „Künsteleien" aller andern Auslegungen zu schelten, hätte der Verfasser also wohl gethan, sich etwas eingehender mit ihnen auseinanderzusetzen und dieselben nicht mit dem nichtssagenden Einwande zu beseitigen, daß sie in ihrer Manigfaltigkeit sich gegenseitig widerlegen. Die Art, wie der Verfasser das nur einmalige Vorkommen des Logosnamens erklärt (S. 104), fällt für uns von selbst fort mit der schon oben gerügten künstlichen Art, wie sich der Apokalyptiker an die altheilige Sprache gebunden haben soll, und was er in der Behandlung der verschiedenen Stände Christi über seine angebliche Distinction zwischen ideeller und historischer Realität sagt, scheint uns trotz der Bedeutung, die der Verfasser S. 107 darauf legt, weit über die einfache Vorstellungsweise des Apokalyptikers hinauszugehen. In dem Abschnitte vom Werke Christi sucht der Verfasser auch dem prophetischen Werke Christi eine Stelle zu erringen, indem er das Wort und Zeugnis Jesu aus einer Reihe von Stellen auf die Lehre Jesu oder das Evangelium im gewöhnlichen Sinne des Wortes bezieht. Aber da er selbst es in andern auf die Zukunftsoffenbarung Christi bezieht (S. 113), so genügte es wirklich nicht zu behaupten, daß an jenen andern Stellen diese Bedeutung allein einen guten Sinn gebe oder hinzu genommen werden müsse, sondern es mußte dies eben bewiesen werden. Denn z. B. gleich die erste Stelle (S. 49) kann doch nur dafür sprechen, wenn man sie in dem gewiß unrichtigen Sinne nimmt, den ihr der Verfasser S. 11 vindicirt. Vollends aber die Consequenzen, die der Verfasser daraus für die Logoslehre des Apokalyptikers zieht (S. 114), sind doch reine Eintragungen, bei denen ohnehin eine

eingehendere Erörterung der Frage, wie sich die Gebote Gottes und Christi zum alttestamentlichen Gesetze erhalten, ungern vermißt wird. In der Erörterung über die Heilsbedeutung des Todes Christi verzichtet er wieder sehr unzeitig auf eine eingehendere Besprechung der Gründe, welche für und wider die Beziehung des ἀρνίον auf das Passalamm angeführt sind, um dann doch in recht unklarer Weise den Apokalyptiker das Passaopfer mit dem jesajanischen Lamme, ja sogar mit dem Reinigungsopfer und der Stelle Jerem. 14, 19 combiniren zu lassen. Ebenso wird der Begriff der Erkaufung für Gott S. 122 durch eine sehr künstliche Combination erklärt, obwol doch weder die Sühnopfer noch das Passa damit irgend eine Berührung haben, und darüber noch der Begriff der Lösung von der Schuldhaft eingemischt, der hier so wenig hergehört, wie der der Befreiung von der Sündenknechtschaft in die Vorstellung von der Lösung von den Sünden 1, 5 (S. 125). Bei 7, 14 aber acceptirt er nicht nur die gründlich verkehrte Hengstenberg'sche Erklärung, welche das Waschen und Weißmachen der Kleider wie Sündervergebung und Heiligung unterscheidet, sondern will auch hier mit völliger Verkennung der apokalyptischen Kleidersymbolik eine Combination des Passa und Reinigungsopfers mit den Waschungen der Priester und selbst eine Beziehung auf die Taufe finden. Gerade an diesem so wichtigen Punkte mag also wol seine Polemik gegen Hökstra recht verdienstlich sein, obwol es gegen dessen Sinnverdrehungen kaum so vieler Worte bedurfte und wenigstens zu 12, 11 auch bei ihm eine recht genügende Erklärung vermißt wird; aber seine eigene biblisch-theologische Erörterung bleibt doch höchst unbefriedigend. Noch mehr gilt dies in der Lehre vom Geiste. Einmal soll dieser das Princip des übernatürlichen Lebens sein, wofür auch nicht der geringste positive Beweis beigebracht wird (S. 137) und wobei die durchgängige Beziehung auf die Offenbarung (Prophetie) dadurch nicht als widerlegt gelten kann, daß der Logos, den der Verfasser eben ganz unberechtigt eingemischt hat, Offenbarungsprincip ist. Dann aber wird wieder auf's stärkste behauptet, daß er als selbständiges Wesen von Gott und Christo unterschieden werde, wogegen bei 1, 4 schon seine Stellung zwischen Gott und Christo

spricht, die S. 141 ungenügend erklärt wird, und wofür doch wahrlich nicht beweisen kann, daß er dort wie 4, 5 als vor seinem Throne stehend objectivirt wird. Wenn aber der Geist spricht, so thut er es 22, 17, ganz wie 2, 7 ff. und 14, 13, durch die Propheten. Vollends aber in 5, 6 (oder gar auch 4, 5) das auf die Bekehrung der Welt gerichtete Wirken des Geistes mit seinem Bußruf zu finden (S. 145), ist doch eine durch die Parallele Sach. 4, 10 vorweg unmöglich gemachte Deutung.

Auch die folgenden Abschnitte des zweiten Haupttheils bieten Beweise genug für unser Urtheil. Man braucht nur den Abschnitt, der vom Evangelium handelt (S. 145—150), oder die Erörterung über die *πίστις*, unter welcher der Verfasser überall die Treue verstehen will (S. 158—161), zu lesen, um zu sehen, welche künstliche Reflexionen über den Gebrauch alt- und neutestamentlicher Ausdrücke er dem Apokalyptiker aufbürdet. Zu welchen seltsamen Distinctionen ihn seine Neigung verleitet, überall besondere Lehreigentümlichkeiten aufzuspüren, zeigt die Art, wie er unter *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (1, 18; 19, 5) die Heidenchristen versteht (S. 155. 166), obwol er selbst ganz richtig an einem viel späteren Ort ihre Gleichstellung mit den Judenchristen nachweist, und die Christen ihrer Bedeutung nach in große und kleine getheilt sein läßt (S. 205). In der Darstellung des christlichen Lebens, in der übrigens wieder vielfach die ganz individuellen Verhältnisse der Gemeinden, an welche die apokalyptischen Briefe gerichtet sind, nicht genügend in Betracht gezogen werden, fehlt es besonders nicht an den manigfachsten Wiederholungen und an sehr unbequemer Zertheilung der Besprechung einzelner Stellen auf verschiedene Punkte. In dem Abschnitt über die Verheißung des christlichen Lebens handelt es sich nicht bloß um Antizipationen, sondern hier wird ausdrücklich und principiell verwischt, was für den (irdischen oder himmlischen) Vollendungszustand verheißen wird mit dem, was schon in der Gegenwart gegeben, um bereits dem Apokalyptiker die johanneische Eigentümlichkeit zu vindiciren, wonach das Zukünftige immer schon gegenwärtig gedacht und dieselbe Sache auf verschiedene Entwickelungsstufen mit demselben Namen bezeichnet wird. Im letzten Abschnitt kommen auch die Irrlehrer

der Apokalypse zur Sprache, wobei der Verfasser, wol durch die Polemik gegen die Tübinger verleitet, den Gegensatz gegen sie dahin zuspitzt, daß er unter den falschen Aposteln 2, 2 nicht nur nicht Paulus, sondern die antipaulinischen judaistischen Irrlehrer des zweiten Korintherbriefs im Gegensatze zu der ethnisirenden Richtung der Nicolaiten versteht. Hier erst kommt dann auch die wichtige Frage nach der Stellung der Apokalypse zum Aposteldecret zur Sprache (S. 225. 226), die aber doch keineswegs eingehend genug behandelt wird.

Wenn nun erst im dritten Theile die Weißagung der Apokalypse erörtert wird, so ist diese Zurückstellung derselben doch keineswegs eine bloß formale; denn dieselbe wird auch nicht so eingehend besprochen, wie es ihr als dem eigentlichen Hauptinhalt des Buches zukommt. Dazu hat die Art, wie sie in die Behandlung der einzelnen Hauptbilder und Hauptscenen des Buches zerlegt wird, das sehr Unbequeme, daß die apokalyptische Conception des Verfassers in ihrem Zusammenhange durchaus nicht recht zur einheitlichen Darstellung kommt. Statt dem Gange der apokalyptischen Entwickelung zu folgen, setzt die Darstellung sogleich mit der Erörterung des Thiers ein, und die Leichtigkeit, mit der hier die Nerofrage abgemacht wird, entspricht doch der Wichtigkeit dieses Punktes nicht. Daß 17, 11 der achte Kaiser mit dem Thiere selbst identificirt wird, ist ja augenfällig; aber daraus folgt keineswegs, daß auch sonst, wo nicht, wie hier, ausdrücklich von einer letzten Personification des Thiers die Rede ist, die ursprüngliche Bedeutung desselben, wonach es auch für den Verfasser (vgl. besonders S. 241) den Collectivbegriff des römischen Imperiums bezeichnet, verlassen und so die ganze Allegorie des Apokalyptikers verwirrt werden darf. Gegen die Deutung des sechsten Hauptes auf Vespasian erhebt der Verfasser S. 233 nur den ganz unhaltbaren Volkmarschen Einwand, daß der Apokalyptiker mit der Erhebung desselben noch keineswegs die Wiederherstellung des Imperiums in der gens Flavia sehen konnte, wobei er übersieht, daß neben Vespasian bereits sein Sohn Titus mit gleichem Kriegsruhm geschmückt dastand und also allerdings die Begründung einer neuen glänzenden Dynastie in Aussicht stand. Auf die tiefere Be-

gründung, welche ich dieser Düsterdieck'schen Ansicht gegeben zu haben glaube und in welcher ich gezeigt habe, wie wirklich nur aus ihr sich die apokalyptische Berechnung der sieben Häupter und der Personificirung des Thiers im achten erklärt, hat der Verfasser gar keine Rücksicht genommen; vielmehr geht er über die Siebenzahl, deren Bedeutsamkeit er sogar allein bei seiner Erklärung gesichert glaubt, über das ἐκ τῶν ἑπτά und die Zahl 666, bei der er die alte und die neuere Deutung verbinden will, mit ganz unverantwortlicher Kürze hinweg (S. 234. 235). Richtig erklärt er dagegen S. 240 gegen die meisten Anhänger der Nerosage die zehn Hörner, im wesentlichen richtig auch den falschen Propheten, und besonders interessant ist es mir gewesen, daß der Verfasser bei der Deutung des Kap. 11 im Hauptpunkte unabhängig mit mir zusammentrifft. Nur muß ich dabei beharren, daß nach dem Untergange von 7000 Personen (11, 13), nicht mehr von einer Gesamtbekehrung Israels die Rede sein kann, sondern nur noch davon, daß ein Rest Israels gerettet wird. Sehr unbefriedigend dagegen erscheint wieder der Abschnitt über das 1000jährige Reich. Ganz willkürlich wird hier gleich im Anfange das Gericht in den Beginn des Herrschens verwandelt; die entscheidende Frage, ob es sich um eine Erweckung zum irdischen Leben oder um die Todtenauferstehung im vollen Sinne handelt und ob Christus in sichtbarer Gegenwart auf der Erde mitherrschend gedacht ist, wird nicht einmal angerührt; richtig aber die Bekehrung der Nationen in dasselbe hineinverlegt (S. 296). Dagegen ist die Behauptung, daß diese vom Apokalyptiker ursprünglich überkommene Idee bereits für ihn ganz gegen die später von ihm angeeignete von dem absoluten Vollendungszustande in den Hintergrund getreten sei und in seinem System auch ganz wegfallen könnte (S. 298), ohne Zweifel völlig unrichtig. Mit seiner falschen Auffassung der ersten Auferstehung hängt es zusammen, daß die Heiligen des tausendjährigen Reichs von der zweiten allgemeinen, dem klaren Wortsinn entgegen, ausgeschlossen werden (S. 303), und in der Darstellung des Vollendungszustandes findet sich die wahrhaft abenteuerliche Vorstellung, daß die im Millennium christianisirten Nationen von den eigentlichen Bewohnern der Gottesstadt unter-

schieden werden, wenn sie auch an den Segnungen derselben Antheil nehmen (S. 318).

Noch weniger aber, wie mit der Darstellung des Lehrbegriffs selbst, kann ich die Vergleichung desselben mit dem der andern johanneischen Schriften für gelungen erklären. Gewiß ist hier auf manches Einzelne aufmerksam gemacht, was der Beachtung sehr werth bleibt; aber im ganzen konnte sie auf dem eingeschlagenen Wege nicht gelingen. Eine in sich so einheitliche und eigentümliche Conception, wie die johanneische Theologie, kann nicht dadurch in ihrer Verwandtschaft mit einem andern Gedankenkreise erkannt werden, daß man nach den einzelnen dogmatischen loci, wie sie der Verfasser bei der Apokalypse arrangirt hat, einzelne Aussagen herausreißt und mit den angeblich entsprechenden der Apokalypse vergleicht. Oft genug beruhen ohnehin diese Vergleichungen auf überaus zweifelhaften Auffassungen der johanneischen Stellen; oft genug zerfällt die angebliche Gleichheit sofort in nichts, wenn man die verglichenen Aussagen nicht auf ihre scheinbare Aehnlichkeit hin ansieht, sondern auf den ganz andern Sinn, den sie im Zusammenhange der johanneischen Denk- und Lehrweise erhalten; oft handelt es sich um ganz allgemeine neutestamentliche Begriffe und Anschauungen, die weder für den Apokalyptiker noch für den Evangelisten irgend etwas charakteristisches haben; oft endlich haben die angeblichen Aehnlichkeiten in Wahrheit auch nicht das Mindeste mit einander gemein. Fast auf jeder Seite wären Beispiele für all' diese Fälle zu finden. Nehmen wir gleich den ersten Abschnitt von Gott (S. 326—329). Ist es denn so gewiß, ja auch nur irgend wahrscheinlich, daß unter den Idolen 1 Joh. 5, 21 die Götter der Heiden oder die unter ihnen verehrten Dämonen gemeint sind, da sich doch in der ganzen Epistel kein Anhalt für eine Warnung vor ihnen findet? Oder könnte es wirklich ein Moment der Vergleichung von irgend einer Bedeutung sein, wenn der Evangelist, wie der Apokalyptiker Gott als den wahrhaftigen im Gegensatze gegen die falschen Götter bezeichnete? Und doch ist gewiß nichts unwahrscheinlicher, als daß Johannes Jesu in dem letzten Gebet vor seinen Jüngern eine solche Antithese gegen den heidnischen Polytheismus in den Mund gelegt haben sollte. Von 1 Joh. 5, 20 wollen wir ganz absehen,

da bekanntlich die Beziehung der Stelle auf Gott bestritten, nach meiner Auffassung unzweifelhaft falsch ist. Dem Spruch Joh. 4, 24 und der Anbetung in Geist und Wahrheit stellt der Verfasser das Priestertum der Gläubigen in der Apokalypse gegenüber. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß auch der Apokalyptiker Gott rein geistig gedacht habe; aber was hat denn jenes Priestertum der Gläubigen, das ja doch über das Wesen ihrer Gebete gar nichts aussagt, mit jenem eigentümlichen Ausdruck für das Wesen des rechten Gebets zu thun? Unstreitig ist bei beiden Gott der lebendige; aber auf die Frage, ob dabei der Evangelist ganz dasselbe denkt, wie der Apokalyptiker, wird gar nicht eingegangen. Daß Gott 1 Joh. 1, 5 seinem Wesen nach als Licht dargestellt sei, halte ich für entschieden unrichtig; aber wenn auch nach der gangbaren Auslegung damit seine Heiligkeit bezeichnet wäre, was haben die Stellen wie Apok. 4, 3; 20, 11; 21, 24; 22, 5 damit zu thun, die lediglich die Herrlichkeit Gottes unter dem Symbol der leuchtendsten Edelsteine darstellen oder mit den Himmelslichtern vergleichen? Daß der Apokalyptiker nicht wie der Evangelist Gott als die Liebe bezeichnet, und die Sendung des Sohnes als seine höchste Liebesoffenbarung darstellt, muß der Verfasser natürlich zugeben, aber er tröstet sich damit, daß doch auch die Apokalypse von Liebeserweisungen Gottes weiß und vergleicht 1 Joh. 3, 1 mit Apok. 21, 7, als ob diese Stellen irgend etwas anderes miteinander gemein haben, als den biblischen Kindschaftsbegriff. Daß Gott nicht bloß in der Apokalypse der Herzenskündiger ist, versteht sich von selbst, aber was sollen wol außerdem Apok. 2, 23 und 1 Joh. 3, 12 gemein haben? Unbegreiflich bleibt doch aber eine Vergleichung wie die von Ev. 10, 29 mit Apok. 1, 4ff.; 7, 1 ff.; 6, 10ff. Daß bei beiden Gott als der heilige angerufen wird, kann doch keine Verwandtschaft beider Schriftsteller beweisen, das πιστὸς καὶ δίκαιος 1 Joh. 1, 9 ist aber nur nach der ganz willkürlichen Erklärung des Verfassers von ὅσιος gleich dem δίκαιος εἶ, ὁ ὅσιος Apok. 16, 5, und über den eigentümlichen Gebrauch des ἀληθινός in beiden Schriften wollen wir hier nicht weiter handeln, weil wir der Auffassung desselben in der Apokalypse, die der Verfasser S. 28. 29 ent-

wickelt, nicht überall beistimmen können. Steht es aber so schon in einem locus, in dem an sich auch unserer Ansicht nach ein wesentlicher Unterschied nicht stattfindet, außer sofern dahin gehörige Aussagen mit ganz eigentümlich johanneischen Gedankenkreisen, deren Schwerpunkt aber anderswo liegt, zusammenhängen, so läßt sich's denken, zu welchen Gewaltmitteln und Künsteleien der Verfasser da greifen muß, wo wirklich die beiderseitigen Anschauungskreise stärker auseinandergehen. Für die Christologie hat er sich freilich durch seine Hineindeutung der Logoslehre in die Apokalypse einigermaßen Bahn gemacht; die Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Christi, in denen aber auch nichts charakteristisches liegt, haben zweifellos im Evangelium und Briefe ihre Parallelen; daß aber gerade von dem Eigentümlichsten, was die johanneische Theologie in der Darstellung von dem Heil in Christo und seiner Aneignung hat, sich in der Apokalypse nur ganz vereinzelte Anklänge finden, kommt in dieser Vergleichung gar nicht zum Ausdruck und würde bestehen bleiben, selbst wenn es sich mit allen von unserm Verfasser angeblich aufgewiesenen Anklängen genau so verhielte, wie er es meint. Ebenso ist natürlich alles, was in der Lehre vom Geiste von Analogieen aufgeführt wird, selbst abgesehen davon, daß wir auf diesem Punkte die Darstellung der apokalyptischen Lehre besonders beanstanden mußten, nicht im Stand, die augenfällige Thatsache aufzuheben, daß die johanneische Lehre vom Paraklet doch durchweg ein ganz andersartiges Gepräge trägt. Fast der Höhepunkt der Selbsttäuschungen des Verfassers ist es doch aber, wenn er in Apok. 5, 6; 4, 6; 14, 6, nachdem er diese Stellen offenbar nur im Blick auf Ev. 16, 8—11 so combinirt und aufgefaßt hat, wie er gethan, nun auf diese schlagende Parallele hinweist, oder wenn er S. 375 meint, alles Reden über die verschiedene Geistesart der beiden Schriftsteller müsse verstummen angesichts der Stelle Ev. 16, 13. Und warum? Weil da ganz vereinzelt auch einmal dem Geiste die Verkündigung des Zukünftigen beigelegt wird. Obwol dies natürlich für den Lehrbegriff der betreffenden Schriften gar nichts austrägt, so sucht der Verfasser doch S. 403 zu erweisen, daß auch der Brief eine antinomistische Irrlehre bekämpft, und zwar aus

1 Joh. 3, 4, von welcher Stelle doch längst gezeigt ist, daß sie gerade umgekehrt lauten müßte, wie sie lautet, wenn sie eine Polemik gegen Antinomismus involviren sollte. Natürlich muß nun 1 Joh. 2, 18 direct auf die Weißagung von den beiden (?) Thieren der Apokalypse gehen, in den Antichristen der Gegenwart nur die Anbahnung des zukünftigen Antichrist gesehen und dieser selbst in Ev. 5, 43 gefunden werden. Wie er schon der Apokalypse fälschlich die Anschauung unterlegte, daß die wahren Christen mit dem Tode unmittelbar in den Himmel eintreten, so wird nun auch Ev. 14, 2. 3 in diesem Sinne gedeutet; dagegen werden die andern Verheißungen seines Wiederkommens von einem zwar am jüngsten Tage sich vollendenden, aber durch mehrfache Stufen vorher sich anbahnenden Kommen verstanden. Schließlich aber muß selbst das tausendjährige Reich mit der doppelten Auferstehung in das Evangelium hineinexegesirt werden. Bei einer so durchgeführten Vergleichung kann denn für jeden unbefangenen Sinn nicht die Ueberzeugung von einer tiefer liegenden Verwandtschaft begründet, sondern nur der Schein einer erzwungenen Parallelisirung erweckt werden, die gegen das Schlußresultat mistrauisch machen muß. Und doch fehlt es gewiß zwischen beiden Schriften in Grundgedanken, wie in einzelnen Lehrformen und Ausdrücken nicht an den auffallendsten Berührungspunkten, aber obwol dieselben auch in der Darstellung des Verfassers wol ziemlich vollständig vorkommen, so verlieren sie doch unter diesem Wust ganz erzwungener oder nur halbrichtiger Vergleichungen alle Evidenz und Beweiskraft. Wir können das nur bedauern; denn eine methodisch durchgeführte Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der beiderseitigen Schriften ist in der That eine dankbare und noch ungelöste Aufgabe. Auch wir glauben, daß das Resultat derselben mit der Identität des Verfassers wohl vereinbar sein würde; da sie denselben aber immer auf einer andern Entwicklungsstufe zeigt, so würden wir nie mit Pfarrer Gebhardt meinen, auf diesem Wege einen zwingenden Beweis für diese Identität führen zu können. Der Verfasser hat eben zu viel gewollt und darum nicht erreicht, was er gewollt hat. Im übrigen wollen wir trotz allen Widerspruchs, den wir einlegen mußten, seine Arbeit dankbar begrüßen, da die

fleißige Durcharbeitung seines Stoffs nach allen Seiten auch für den, der vielfach mit seinen Resultaten nicht übereinstimmt, nicht ohne Frucht sein kann.

Kiel. Dr. Weiß.

3.

Our Work in Palestine. London, Bentley and Son, 1873. VI u. 343 SS. 8.

Unter diesem Titel hat jüngst der leitende Ausschuß der Gesellschaft zur Erforschung Palästina's (Palestine Exploration Fund) einen zusammenfassenden Bericht über die verschiedenen seit dem Entstehen der Gesellschaft im Jahr 1865 auf ihre Veranlassung hin unternommenen Erforschungsreisen nach dem heiligen Lande herausgegeben. Das 343 Seiten kl.-Octav umfassende, mit Plänen und Abbildungen illustrirte Buch soll eine Antwort sein auf die öfters und von verschiedenen Seiten an die Gesellschaft gerichtete Frage nach den Resultaten ihrer Thätigkeit im gelobten Lande, und bietet demnach zunächst eine erzählende Darstellung dessen, was bis heute in dieser Richtung angestrebt und ausgeführt wurde, wie und warum es in's Werk gesetzt ward, und endlich, was die Gesellschaft für die Zukunft noch als ihre Aufgabe betrachtet.

Da nicht jedermann die Werke Robinsons, Williams, Lewins, Fergussons und des Obersten Wilson zur Hand sein mögen, so beginnt das Buch mit einer möglichst kurzen Uebersicht dessen, was über das heilige Land vor dem Beginn der Arbeiten der Gesellschaft bekannt gewesen war. Die Vignette zu diesem I. Kapitel zeigt die Südostecke der Harammauer. Seite 4 ist ein Facsimile der merkwürdigen Tabula itineraria Peutingeriana beigegeben, welche 1753 in der k. k. Bibliothek zu Wien aufgefunden wurde und eine Karte des römischen Reichs zur Zeit

des Todes Theodosius des Großen darstellt, mit genauer Angabe der damaligen Straßen und Ortsentfernungen; der auf dem Blatte dargestellte Abschnitt ist die Karte von Palästina. Das Kapitel schließt mit einem Auszug aus dem Programm der Gesellschaft, welche ihr Augenmerk nicht nur auf die Archäologie und Topographie des gelobten Landes richtet, sondern auch die Sitten und Gewohnheiten der Bevölkerung, die geologischen, metereologischen und naturgeschichtlichen Verhältnisse des Landes in den Kreis ihrer Forschungen zieht.

Das II. Kapitel schildert das heutige Jerusalem mit besonderer Beziehung auf die biblisch bedeutsamen Oertlichkeiten, die Bodenbeschaffenheit und die Quellen und Cisternen, durch welche die Stadt mit Wasser versorgt wird. Die Vignette zeigt einen beim Robinsonsbogen aufgefundenen Säulenfuß; der beigegebene Plan von Jerusalem ist eine Reduction des Wilson'schen im Maßstabe von 1 : 25,000.

Das III. Kapitel beschreibt den Tempelberg, den „Haram esch scherif", sowol nach der Beschaffenheit der, seinen Umfang bildenden, uralten Stützmauer, die in ihren untersten Theilen unter tausendjährigen Schutttrümmern größtentheils begraben liegt, als nach den die Fläche bedeckenden Gebäuden und den unterirdischen Wölbungen.

Die Vignette zeigt, wie diejenige zu Kap. VI, VIII, IX, X, XIII u. XIV, eine antike, im Trümmerschutt aufgefundene Lampe. Der beigegebene Grundriß im Maßstab von 1 : 2500 stellt den Tempelberg mit den daraufstehenden Gebäuden nebst den Ergebnissen der Untersuchungen Wilsons und Warrens dar.

Das IV. Kapitel faßt die Geschichte Jerusalems in wenigen übersichtlichen Zügen zusammen, aus welchen hauptsächlich die zwanzig verschiedenen Belagerungen, die über die Stadt ergiengen, sich hervorheben. Die Titelvignette dieses und die des folgenden Kapitels zeigt antike Glasgefäße von eigentümlicher Form.

Das V. Kapitel weist auf die jüdischen, muhamedanischen und christlichen Legenden und Ueberlieferungen hin, die sich an Jerusalem knüpfen.

Das VI. Kapitel spricht von der Aufgabe der Gesellschaft: die

heiligen Stätten wirklich aufzusuchen, an Ort und Stelle nachzuweisen und so die bezüglichen Streitfragen endgültig zu entscheiden.

Sodann werden im VII. Kapitel, das als Titelvignette die Abbildung eines griechisch-phönicischen irdenen Kruges schmückt, die historischen Quellenschriften in Betracht gezogen: des Propheten Ezechiel Vision (Kap. 41—43), die Schriften des Josephus; von christlichen Schriftstellern Eusebius und ein gleichzeitiger Ungenannter, Bischof Arculf und die Neuern.

Kap. VIII bespricht die verschiedenen Versuche (von Williams, Fergusson, Porter und Lewin), die Lage des Tempels auf der Haramfläche und diejenige der Burg Antonia zu bestimmen, erläutert durch vier Pläne auf einem Blatt.

Die neueren Untersuchungen und Entdeckungen werden in den nun folgenden Kapiteln mit größerer Ausführlichkeit besprochen.

Das IX. Kapitel erzählt die Ausgrabungsarbeiten des Obersten Warren, wie sie, unter häufiger Lebensgefahr in den durch den Trümmerschutt niedergetriebenen Schachten, hauptsächlich in der unmittelbaren Umgebung des Haram unternommen wurden. Oberst Warren zieht aus den Ergebnissen seiner Bemühungen folgende Schlüsse:

A. In Beziehung auf die Südostecke (beim Robinsonsbogen):

1) Die gebogene Wasserleitung ist in den natürlichen Fels gehauen.
2) Erst nachher wurde der Tempel und Salomo's Palast erbaut, und eine über das Tyropäonthal führende Brücke verband letzteren mit der „unteren Stadt“ auf dem östlich von der Oberstadt (dem heutigen Zion) und niedriger als dieselbe liegenden Plateau.
3) Später fiel der Brückenbogen, von welchem noch zwei Gewölbeschichten übrig sind, zusammen und zerschmetterte einen Theil der Ueberwölbung der darunter befindlichen Wasserleitung.
4) Der Tempel wurde von Herodes erneuert, der den Raum der oben erwähnten salomonischen Palasthalle mit den Tempelvorhöfen vereinigte und auch die jetzige Südwestecke des

Tempelplatzes aufführte. Zu dieser Zeit hatte der Schutt die ursprüngliche Bodenfläche schon 22 Fuß hoch bedeckt, und bis zu dieser Höhe wurden die Grundmauern aus rauhgehauenen Quadern aufgeführt, während die höheren Schichten gleichförmig mit den älteren Theilen der Mauer aus geränderten und geglätteten Quadern gebildet wurde. Der Schutt wurde mit einer Straßenpflasterung überdeckt und der Pfeiler und Bogen des „Robinsonsbogens" nebst dem Viaduct erbaut.

5) Der Bogen stürzte später ein und liegt auf der Pflasterung.
6) Trümmer begannen das Thal auszufüllen und der darüber aufragende Bogenpfeiler wurde bis auf die drei unteren Quaderschichten abgebrochen.
7) Als „Wilsons Pfeiler und Bogen" errichtet wurden, ward längs der Westmauer eine zweite Pflasterung gelegt, in gleicher Höhe mit dem „Prophetenthor" und wenige Fuß höher als die Pflasterung des „Robinsonsbogens", die sich bis zum „Mistthor" erstreckt.
8) In dem Maße, als Häuser und Mauern in Trümmer zerfielen, füllte sich das Thal bis zur jetzigen Höhe von 45' über dem unteren Pflaster.

B. In Beziehung auf die Umgebung des „goldenen Thors":
1) Beim „goldenen Thor" reicht die Harammauer noch 30 Fuß tief unter die jetzige Bodenoberfläche.
2) Der Felsboden in der Nähe des goldenen Thors zeigt eine Senkung gegen Norden.
3) Eine massive Mauer läuft parallel mit dem goldenen Thor an der Außenseite desselben entlang. Es sei noch bemerkt, daß, wie an der Südwestecke des Haram die Schuttmasse 90' Tiefe erreicht, diese Tiefe an der Nordostecke, nördlich vom goldenen Thor, die größte bis jetzt gefundene Tiefe von 100' beträgt.

Im Innern der Haramplattform finden sich räthselhafte unterirdische Gewölbe und Gänge, deren Warren nicht weniger als dreiunddreißig beschreibt. Ein solches merkwürdiges Bauwerk von 63 auf 57' Grundfläche fand er am Nordrand, dem Birketisrail

(dem sog. Teich Bethesda) gegenüber. Die drei Reihen von je drei Gewölbeschlägen geben dem Ganzen eine Aehnlichkeit mit der Moschee von Cordova, da die Höhe durch Bogenreihen übereinander ausgefüllt wird. Eine andere merkwürdige Wölbung findet sich am Nordrand der inneren, höheren Plattform, ein spitzbogig oder eher parabolisch gewölbter Gang von 18′ Weite mit vier tiefen nischenartigen Seitengewölben.

Auf alle diese Untersuchungen und Entdeckungen gestützt, schließt Oberst Warren, daß der Brandopfer-Altar des salomonischen Tempels an der Stelle der jetzigen Omarsmoschee gestanden habe, das Tempelhaus selber westlich davon. Im Südwestwinkel denkt er sich Salomo's Palast (wol eher nur eine Prachthalle, durch welche der Tempelplatz mit dem ihr westlich gegenüber liegenden Königspalast verbunden wurde, der „Aufgang zum Tempel“ [2 Chron. 9, 4?].

Oberst Warren, dem man auch die Entdeckung der nach Emanuel Deutschs Zeugnis altphönizischen Zahlzeichen auf den untersten Steinlagen der Südostecke der Harammauer verdankt, hat weder Mühen und Gefahren, weder Hitze noch Kälte gescheut, die merkwürdigen Reste aus den ältesten Zeiten Jerusalems aufzufinden und sorgfältig zu untersuchen.

Das X. Kapitel berichtet über die Forschungsreisen der Obersten Wilson und Anderson; wir folgen ihnen nach Cäsarea Philippi, durch das Gebiet des Stammes Dan, nach Hazor, an das galiläische Meer, nach Gennezareth und Tiberias, nach Sichem und zum Jakobsbrunnen, bis sie endlich in Jerusalem anlangen.

Das XI. Kapitel berichtet über Oberst Warrens Thätigkeit außerhalb Jerusalems, in Philistäa, auf der Ostseite und in den nördlichen Theilen des Jordangebiets, im Libanon und am Berg Hermon.

Das XII. Kapitel erzählt die Geschichte und den Inhalt des Moabitsteines, des ältesten je bekannt gewordenen semitischen Schriftdenkmals, das durch seine Entdeckung, wie durch seine Zerstörung so viele Theilnahme erweckt hat.

Das XIII. Kapitel berichtet über die Nachforschungen im Sinai, das XIV. über diejenigen in der Wüste der vierzigjährigen Wan-

derung Israls durch E. H. Palmer und C. F. Tyrwhitt Drake. Die Arbeiten dieser beiden Forscher werden hier zum ersten Mal im Zusammenhang dargelegt. Zwar gehören die Untersuchungen im Sinai nicht in den Arbeitskreis der Gesellschaft, sie sind hier aber mitaufgenommen worden, weil ohne sie Professor Palmers Erzählung unvollständig geblieben wäre.

Das XV. Kapitel gibt Nachricht über die Inschriften zu Hamath, die vor 60 Jahren von dem unermüdlichen Reisenden Burckhardt zuerst aufgefunden und beschrieben und 1870 von dem amerikanischen Generalconsul zu Beyrut, Dr. Jessup, zum zweiten Mal entdeckt wurden. Die noch immer nicht entzifferten Inschriften bilden ein Mittelglied zwischen hieroglyphischer Bilderschrift und Buchstabenschrift; man glaubt den Namen Thothmes III. zu erkennen (um 1500 vor Chr. Geb.)

Alle diese Kapitel sind reichlich mit Abbildungen von Thongefäßen und anderen Gegenständen, mit Ansichten und Plänen ausgestattet.

Das XVI. oder Schluß-Kapitel weist auf die Aufgaben hin, welche der Gesellschaft zur Erforschung Palästina's noch weiterhin vorliegen, und ein Anhang gibt über Männer, welche sich um diese Forschungen verdient gemacht haben, noch einige Nachrichten.

Wir wollten nur einfach referiren, um die Leser dieser Zeitschrift auf das für den billigen Preis von 1½ Thalern zu habende interessante Buch aufmerksam zu machen und in weiteren Kreisen Theilnahme zu erwecken für eine Gesellschaft, deren Arbeit die Erläuterung des Wortes Gottes zum Ziel hat, und das Ziel mit uneigennütziger liebevoller Hingabe verfolgt.

Dr. J. J. Palmer.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. Gust. Baur
herausgegeben
von
D. E. Riehm und D. J. Köstlin.

Jahrgang 1874, viertes Heft.



Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1874.

Abhandlungen.

1.

Zur johanneischen Frage.

Von

Dr. W. Beyschlag.

Erster Artikel.

Unleugbar besteht für unsre gegenwärtige Theologie eine „johanneische Frage“. Nachdem noch die Schleiermacher'sche Epoche mit vollem Vertrauen an Luthers „einigem rechten zarten Hauptevangelium“ gehangen und einen vereinzelten kritischen Angriff auf dasselbe spurlos von sich abgeschüttelt hatte, ist gegenwärtig Johannes der angefochtenste der vier Evangelisten. Ein gutes Theil der eminenten wissenschaftlichen Energie, über welche Christian Ferd. Baur gebot, ist darangesetzt worden, die herkömmliche Geltung des vierten Evangeliums aus den Angeln zu heben. Eine zahlreiche, noch im Wachstum begriffene Schule ist seinem Vorgang gefolgt und hat die Unechtheit und Ungeschichtlichkeit dieser neutestamentlichen Hauptschrift unter ihre Grundüberzeugungen aufgenommen. Dagegen ist unleugbar die Verteidigung allmählich spärlicher und kleinlauter geworden und im Stillen das Vertrauen auf das einst so sehr bevorzugte johanneische Lebensbild Jesu weit über die Grenzen der kritischen Schule hinaus tief erschüttert. Ist es darum wahr, was die Popularisirer der Tübinger Kritik mit der ihnen eigenen Dreistigkeit dem nichttheologischen Publicum zu versichern nicht müde werden, daß die Unechtheit des Johannesevangeliums ein ausgemachtes Resultat der modernen Wissenschaft sei? Nichts

weniger als das. Nicht nur haben ältere Meister der biblischen Kritik wie Bleek, Ewald, Hase, Reuß den Tübinger Urtheilen gewichtigen Widerspruch entgegengesetzt: auch unter den jüngeren Forschern fehlt es bei aller Hinneigung zu den Anschauungen der „kritischen" Schule nicht an Bekenntnissen gegentheiliger Eindrücke. Ein Kritiker wie Holtzmann hat auch in seinen neuesten bezüglichen Aeußerungen (in Schenkels Bibellexikon) das abschließende und absprechende Wort über das vierte Evangelium nicht aussprechen mögen, Weizsäcker bei weitgehender Gemeinschaft mit den allgemeinen Anschauungen der Johannesgegner denselben doch starke Instanzen entgegenstellt [1]), und Wittichen neuerdings unter wesentlicher Aufopferung des geschichtlichen Gehalts die volle apostolische Authentie des Buches vertheidigt [2]). — Aber das ist nicht in Abrede zu stellen: die noch vor dreißig Jahren allgemeingültige Betrachtung des vierten Evangeliums als der bei weitem zuverläßigsten Urkunde des Lebens Jesu besteht in dieser Unbedingtheit nicht mehr; für unsere Augen, wie wir sie als Kinder dieser Zeit nun einmal haben, zeigt dasselbe ein historisch-literärisches Problem, dessen befriedigende Lösung der Unbefangene weder den seitherigen kritischen noch den apologetischen Bemühungen zuzuerkennen vermag.

Ohne Zweifel drückt man dies Problem nur unvollkommen und oberflächlich aus, wenn man es lediglich in die Frage faßt, ob das vierte Evangelium vom Apostel Johannes oder von einem Anonymus des zweiten Jahrhunderts geschrieben sei. Hinter dieser rein literärischen Frage liegt die für uns ungleich wichtigere: inwiefern ist das vierte Evangelium eine historische Schrift, eine Urkunde des Lebens Jesu, und mit Recht hat man neuerdings mehrfach betont, daß mit der Beantwortung jenes ersteren ziemlich kategorischen Entweder-Oder diese zweite ungleich verwickeltere Frage noch keineswegs unbedingt bejaht oder verneint sei. An und für sich ist es durchaus nicht undenkbar, daß — wie Renan wollte — ein späterer nichtapostolischer Verfasser des an sich ja namenlosen Evangeliums uns echte, höchst originelle und werthvolle Ueberlieferungen erhalten

---

1) Besonders in seinen „Untersuchungen der evangelischen Geschichte", 1864.
2) Wittichen, Der geschichtl. Charakter des Johannesevangeliums, 1869.

hätte, welche die Aufschrift *Κατὰ Ἰωάννην* verdienten: und ebenso wenig andererseits, daß — wie Holtzmann sich ausdrückt — „auch ein Apostel die Geschichte einmal so dargestellt hätte, daß das Reale hinter dem Idealen verschwände und das geschichtliche Interesse vom theologischen überboten würde“. Indes sind das doch nur ziemlich abstracte Möglichkeiten, die einem, in je höherem Grade man von ihnen Gebrauch zu machen versucht, umsomehr unter den Händen zerrinnen: wie die Dinge in der That liegen, ist der weitgreifende Zusammenhang zwischen der Echtheits- und der Geschichtlichkeitsfrage nicht zu verkennen. Ein Nichtaugenzeuge, ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts — das läßt sich nicht leugnen — hat für Mittheilungen, welche sich zur synoptischen Ueberlieferung so stark abweichend verhalten, kein gutes Vorurtheil der Glaubwürdigkeit und echtapostolischen Quelle, zumal wenn sich nun doch findet, daß er den Lieblingsjünger, anstatt ihn als seinen apostolischen Gewährsmann einzuführen, vielmehr selbst vorstellen will, und wenn seine abweichenden Mittheilungen so stark, wie es im vierten Evangelium vor Augen liegt, mit einem ideellen, theologischen Interesse Hand in Hand gehen. Andererseits könnte ein apostolischer Augenzeuge des Lebens Jesu zwar wohl aus verdunkelter Erinnerung und irriger Auffassung heraus berichten oder geschichtliche Thatsachen unter ideelle, theologische Gesichtspunkte stellen; aber, hätte er einmal, wie hier der Fall ist, nicht die rein didaktische, sondern die historische Darstellungsform gewählt, so könnte er sich unmöglich so von der Basis der geschichtlichen Thatsache und Erinnerung lossagen, so den ihm überwältigend und beseligend gewordenen Geschichtseindruck des Lebens Jesu in die Poesie und Speculation eines „Logosromans“ verflüchtigen, wie es nach den Ansichten der kritischen Schule im vierten Evangelium geschehen ist. Demgemäß hat auch kein Bearbeiter des johanneischen Problems die Echtheits- und die Geschichtlichkeitsfrage völlig auseinanderzuhalten vermocht. Entweder ist diese die Vorfrage für jene geworden oder umgekehrt, und nur das könnte sich fragen, in welchem Verhältniß zu einander beide behufs einer gedeihlichen Lösung des johanneischen Räthsels zu behandeln sind.

In dieser Hinsicht ist nun das charakteristisch verschiedene Ver-

fahren zu beachten, welches die kritische und die apologetische Theologie eingeschlagen haben. Die kritische Schule hat durchaus die Frage der Geschichtlichkeit zum Ausgangspunkt genommen, ist von da aus auf die Instanz der „inneren Gründe“ als der ausschlaggebenden gelangt und hat in diesen dann die verneinende Entscheidung auch für die Echtheitsfrage gefunden. Die apologetische Richtung dagegen hat die Echtheitsfrage in den Vordergrund gestellt, um dieselbe durch die Wucht der äußeren Zeugnisse im bejahenden Sinne zu lösen und mit ihr zugleich die Frage der Geschichtlichkeit, wie sie meinte, zur Entscheidung zu bringen. Der große Schaden dieser entgegengesetzten Einseitigkeiten liegt auf der Hand. Die kritische Schule ist auf ihrem Wege dahin gekommen, dem vierten Evangelium gegenüber wesentlich aprioristisch zu verfahren: von einer vorgefaßten subjectiven Ansicht über Person und Geschichte Jesu, über Urchristentum und geschichtliche Möglichkeit überhaupt meistert und verwirft sie den merkwürdigsten evangelistischen Bericht, den wir haben, trotzdem daß die stärksten Zeugnisse des christlichen Altertums denselben als apostolisch beglaubigen; ein Verfahren, welches stark dazu beigetragen hat, die Wissenschaft und Kunst der Kritik nicht nur in kirchlichen Kreisen anrüchig zu machen, sondern auch in sich selbst zu verderben. Hat aber dem gegenüber die apologetische Richtung gemeint, mit dem dürren äußerlichen Beweis literärischer Zeugnisse den Glauben an die johanneische Darstellung des Lebens Jesu erzwingen und die gewaltigen Anstöße, welche die gegnerische Betrachtung darin findet, ungewürdigt in's Unrecht setzen zu können, so konnte ein solches Verfahren unmöglich den unbefangenen Wahrheitssinn befriedigen und mußte die von ihm Unbefriedigten nur destomehr in die Zweifel der kritischen Schule hineintreiben. So verkennt in dieser Sache jede Seite fast principiell die auf der anderen vorhandenen guten Gründe und Rechte und verschuldet an ihrem Theil den gegenwärtigen traurigen Zustand der Theologie, den Zustand einer polarischen Entgegensetzung, kraft deren sich jede Seite der anregenden und berichtigenden Einwirkung der andern zunehmend entzieht.

Es versteht sich aus dem Gesagten, daß eine gesunde Behandlung des johanneischen Problems die Echtheits- und Geschichtlich-

keitsfrage in steter relativen Unterscheidung, aber auch in steter Wechselbeziehung zu halten haben wird. Was aber den damit zusammenhangenden und doch keineswegs zusammenfallenden Rangstreit der äußeren und der inneren Gründe angeht, so ist es für uns hier müßig, uns theoretisch auf ihn einzulassen, denn er entscheidet sich praktisch für uns von selbst. Will die apologetische Theologie nicht bloß sich selber, sondern auch andere überzeugen und die antijohanneischen Zweifel wirklich überwinden, so muß sie die Gegnerin in deren eignen Bollwerken aufsuchen, und das, was ihr aus äußeren Gründen glaubwürdig ist, am Prüfstein der inneren bewähren, die ja immer nur scheinbar, nicht wirklich mit jenen verschiedenen Ausschlags sein können. Wenigstens ist dies die Richtung, in welcher die nachstehende Abhandlung, hervorgerufen von dem Gefühle, daß diese Zeitschrift endlich ihr vieljähriges Schweigen über die johanneische Frage zu brechen habe, zur Lösung dieser Frage einen Beitrag zu geben versucht. Ueberzeugt von der Authentie des vierten Evangeliums überhaupt und von dem Gewicht der für sie sprechenden äußeren Gründe insonderheit, begebe ich mich absichtlich des Vortheils, welchen das In-den-Vordergrund-Stellen der letzteren zu bieten scheint, und nehme den Ausgangspunkt der kritischen Schule, vor allem die inneren Indicien über die Geschichtlichkeit des Evangeliums zunächst, und im Zusammenhang damit über die Authentie desselben zu befragen, vollständig an. Von diesem Gesichtspunkt aus formulirt sich mir die johanneische Frage dahin, ob das vierte Evangelium als ein wesentlich ideelles, speculativ-poetisches Werk eines Späteren, oder als ein bei allen ideellen Gesichtspunkten wesentlich historischer Bericht eines Augenzeugen und Apostels anzusehen sei. Bezeichnet nun jene erstere Alternative die Ansicht der kritischen Schule, so gedenke ich der Widerlegung derselben den gegenwärtigen ersten Artikel zu widmen und diese Widerlegung in dreifacher Weise zu führen: 1) principiell, durch Berufung auf die wider jene Auffassung entscheidende christliche Denkart des Buches; 2) antikritisch, durch den Nachweis der Gewalt, welche dem Evangelium seitens der kritischen Behandlung angethan wird; 3) positiv-historisch, durch Darlegung der historischen Ueberlegenheit des johanneischen Berichts über den

synoptischen. Ein zweiter Artikel wird dann mit der Lösung der inneren Schwierigkeiten des Evangeliums, welche nach jener Widerlegung noch übrig bleiben, sich zu beschäftigen und so zum positiven Verständniß des Buches in seiner Eigentümlichkeit und Entstehung vorzubringen haben.

Als die Hauptfrage, um die allein es sich handeln könne, stellt **Baur** zu Anfang seiner berühmten johanneischen Abhandlung von 1844, welche die Grundlage der ganzen neueren Kritik des Evangeliums geworden ist [1]), „das Entweder-Oder hin, ob die aus der Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein-geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen sei, oder ob die Idee in ihrer eignen selbständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte sei, daß sie diese selbst nach ihr gestaltet und im Grunde nur zur Form ihrer äußeren Erscheinung gemacht habe“. Hier wird in der zweiten Alternative die kritische Ansicht des Evangeliums richtig bezeichnet sein; dagegen braucht die apologetische keineswegs die aus der Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment einer reingeschichtlichen Tendenz anzusehen. Keinem vernünftigen Theologen wird es einfallen, dem Evangelisten in **dem** Sinne eine „reingeschichtliche Tendenz“ zuzuschreiben, in welchem ein Chronikenschreiber oder Geschichtsforscher sie hat. Natürlich steht bei ihm die Geschichtschreibung im Dienst der religiösen Idee, der christlich-didaktischen Tendenz, die an jener kein bloß verschwindendes Moment sein wird; aber das ist ja auch bei Matthäus, Markus, Lukas in seinem Maße der Fall, kann also nicht — was es doch soll — einen specifischen Unterschied zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten ausmachen. Wie **Keim** von unserm Evangelium sagen mag, „es sei im Unterschied von den andern kein einfach-geschichtliches, sondern ein eminent praktisches“ [2]), versteht man nicht: hat nicht auch der von **Keim** so sehr bevorzugte Matthäus die durchgängige praktische Tendenz, in der Geschichte Jesu die Erfüllung des alten Bundes nachzuweisen, und kann es

[1]) In revidirter Gestalt eingereiht in seine „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ (1847), vgl. S. 87.

[2]) **Keim**, Leben Jesu, Bd. I, S. 105.



sich also zwischen ihm und Johannes um mehr als um einen Gradunterschied handeln, insofern die ideelle oder praktisch-religiöse Tendenz bei letzterem etwa eine stärker hervortretende oder auch theologischer ausgeprägte ist? So wenig nun bei Matthäus dies ideelle Element mit der geschichtlichen Natur des Berichtes im Gegensatz steht, so wenig braucht es bei Johannes an sich in diesem Gegensatz zu stehen; „auch die anderen Evangelien", sagt Hase treffend, „haben keinen rein-historischen, sondern einen religiösen Zweck, dem sie aber nur dadurch wahrhaft dienen konnten, daß sie Wahres von Jesu, soweit sie vermochten, aufzeichneten" [1]). Es ist daher eine Erschleichung, wenn Baur die johanneische Frage von vornherein dahin stellt, daß entweder die Idee nur verschwindendes Moment an einer rein-geschichtlichen Tendenz, oder aber die Geschichtserzählung bloße Erscheinungsform, bloße Einkleidung der Idee sei: es gibt doch wol ein Verhältnis von Idee und Geschichte, das zwischen diesen beiden Möglichkeiten in der Mitte liegt, ein Verhältnis des Gleichgewichts oder vielmehr der Congruenz, vermöge dessen die der Geschichte selbst abgelauschte Idee der rechtmäßige Leitstern der Auswahl und Behandlung des Stoffes wird, und wo in aller Welt lag es näher, ein solches Verhältnis von Idee und Geschichte vorauszusetzen, als bei einer Geschichte Jesu, die sich mit der Logosidee eröffnet? Nichtsdestoweniger setzt der berühmte Kritiker, so oft ihn der Protest der Apologeten auf diesen Punkt zurückkommen läßt, niemals im Ernste die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses; vielmehr ist ihm die Incongruenz von Idee und Thatsache auch in Christo die selbstverständliche Voraussetzung seiner Kritik, was — beiläufig gesagt — seinen principiell untheologischen Standpunkt verräth. Nur aus dieser für ihn ebenso selbstverständlichen als für uns widersinnigen Voraussetzung kann man es erklären, wenn Baur schon aus dem „sichtbaren Bestreben des Evangelisten, den Inhalt der evangelischen Geschichte unter den Gesichtspunkt eines in ihr sich entwickelnden Processes zu stellen", die Abweichung von der historischen Treue als etwas nothwendiges folgert: man möchte

---

1) Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an D. Baur (1855), S. 35.

den berühmten Gelehrten fragen, ob denn auch er selbst, wenn er die Kirchen- und Dogmengeschichte mit so großer Energie unter den Gesichtspunkt eines Entwickelungsprocesses der Idee zu stellen sich bemühte, dies mit dem Bewußtsein gethan habe, hiebei historisch untreu und unglaubwürdig zu werden? [1]) — Nach alledem werden wir uns sein obiges Entweder-Oder dahin verbessern dürfen, ob im Evangelium Johannis ein wesentliches Congruenzverhältnis von Idee und Geschichte walte, oder ob vermöge wesentlicher Incongruenz von Idee und Geschichte die letztere hier nur „die äußere Erscheinungsform", die unwesentliche und daher dichterisch-frei gestaltete Hülle der Idee sei.

Welches ist denn nun jener Proceß der Idee, vermöge dessen sie im vierten Evangelium die Geschichte zu ihrer bloßen äußeren Erscheinungsform gemacht haben soll? Baur denkt ihn als bewußtes und freies dichterische Verfahren des Evangelisten, und hat damit — die Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit des Evangeliums einmal zugegeben — allerdings vollkommen Recht. Die sonst etwa denkbare, mythische Erklärung ließ sich anwenden auf die drei ersten Evangelien, welche als einfache volkstümliche Fixirungen gemeindlicher Tradition allenfalls für die literärischen Niederschläge unbewußter Gemeindedichtung genommen werden konnten; aber auch das vierte Evangelium diesem mythischen Gesichtspunkt zu unterstellen, das war einer der stärksten Misgriffe, welche Strauß in seinem

1) Vgl. „Die johanneische Frage" in den „Theol. Jahrbüchern" von Baur u. Zeller, 1854, S. 234. Hier heißt es wörtlich: „Indem nun aber auf diese Weise die ganze Richtung und Thätigkeit des Schriftstellers dahin ging, das Objective in ein Subjectives umzusetzen, das geschichtlich Gegebene in seinem objectiven Zusammenhang für das subjective Bewußtsein herauszustellen, unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Idee aufzufassen und nach Maßgabe ihrer verschiedenen Momente zu entwickeln und darzulegen, wie konnte es anders sein, als daß die Subjectivität des Schriftstellers auf den historischen Stoff, und zwar nicht bloß seine Anordnung und Gruppirung, sondern auch seine Modificirung und Umgestaltung einen mehr oder minder bestimmenden Einfluß erhielt?" Wäre dies „Wie konnte es anders sein?" in Richtigkeit, welche Verurtheilung seiner eignen Behandlung der Kirchen- und Dogmengeschichte, ja jeder tieferen Auffassung und geistvollen Darstellung der Geschichte hätte Baur damit ausgesprochen!



früheren Leben Jesu hatte begehen können. Hier, wo die Darstellung von der in den Synoptikern beurkundeten Gemeindetradition fast durchgehends abweicht, dazu überall Plan, System, schriftstellerische Kunst verräth, wo jede Zeile das Gepräge einer bewußt gestaltenden Subjectivität trägt, hier war nicht Mythenbildung, sondern Tendenzdichtung das einzig passende Losungs- und Lösungswort der Kritik. Es war dies, nachdem der Meister der kritischen Schule es einmal ausgesprochen, so unwidersprechlich, daß sich die ganze antijohanneische Kritik gegenwärtig in dieser Anschauung zusammengefunden, und Strauß selbst in seinem späteren „Leben Jesu" sich zu ihr bekehrt hat. Der Verfasser des vierten Evangeliums — so lehrt demnach die kritische Schule — war ohne selbständiges historische Material und hinsichtlich desselben wesentlich angewiesen auf die Synoptiker, vielleicht unter Hinzunahme des Hebräerevangeliums; er brachte seinerseits allein seine Logosidee und von ihr ausgehende christologische Speculation zu diesem Material hinzu, und aus beidem zusammen hat er sein Evangelium nach Weise eines historisch-philosophischen Romans geschaffen. Mittheilungen der Synoptiker, welche seiner Idee nicht entsprechen, übergeht er und will sie damit nicht etwa stillschweigend vorausgesetzt, sondern vielmehr geleugnet und beseitigt haben; andere gestaltet er um zu Ausdrucksformen seiner Idee, — noch mehrere erfindet er völlig neu, lediglich in Anlehnung an vereinzelte synoptische Motive oder selbst ohne das; so z. B. das Wunder zu Kana, die Auferweckung des Lazarus, den Lanzenstich am Kreuz samt dem Ausfließen von Blut und Wasser, die Geschichte vom zweifelnden Thomas, dazu fast durchweg die in dem Evangelium eine so große Stelle einnehmenden Reden Jesu, endlich den ganzen von dem synoptischen Schema so durchgreifend abweichenden Grundriß der evangelischen Geschichte. — Je einiger nun die Kritik darin ist, daß es allein auf diesem Wege möglich sei, das Evangelium unter der Voraussetzung seiner Ungeschichtlichkeit zu erklären, um so schwerer wiegt die Frage, ob denn dieser Weg auch wirklich ein gangbarer sei, ob er nicht — noch ganz abgesehen von seiner Durchführbarkeit im Einzelnen — schon principiell eine psychologische Unmöglichkeit setze. Konnte der Evan-

gelist — das ist die principielle Frage, welche wir der Kritik zu stellen haben — konnte der Evangelist nach derjenigen christlichen Denkart, die wir in ihm aus seinem Werke selbst erkennen, mit der evangelischen Geschichte so dichterisch frei, um nicht zu sagen so willkürlich, schalten und walten?

Daß man von gemalten Früchten, so schön sie seien, nicht essen und leben könne, pflegt Menschen, die bei gesunder Vernunft sind, unverborgen zu sein. Wem daher Geschichte Glaubensgrund, Heilsfundament ist, der kann unmöglich dieselbe Geschichte zu gleicher Zeit mit Bewußtsein umdichten, die wirkliche Geschichte in einen Heilsroman umgestalten; umgekehrt, — wem die evangelische Geschichte „im Grunde nur die Form der äußeren Erscheinung der Idee" ist, so daß er sie aus dieser Idee dichterisch umzugestalten und weiterzubilden sich gedrungen fühlt, des Glaube muß wesentlich bloßer Ideenglaube, nicht Thatsachenglaube sein. Welcher Art ist nun der Glaube des vierten Evangelisten? Man sollte denken, daß diese Frage, welche der ganzen kritischen Hypothese vom Logosroman präjudicirt, von den Freunden derselben irgendeinmal hätte offen aufgeworfen und regelrecht untersucht werden müssen; es ist unseres Wissens nirgends geschehen. Nur in sehr beiläufiger und gleichsam verstohlener Weise tritt in der angeführten Baur'schen Hauptabhandlung das Bemühen auf, eine principielle Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen die Thatsächlichkeit der evangelischen Geschichte denkbar oder wahrscheinlich zu machen, am ernstlichsten bei der Erörterung des Prologs, „den ja der Evangelist nur dazu seinem Evangelium vorangestellt haben kann, um sich in ihm über die Geschichte zu stellen". Läßt sich nun daraus, daß der Evangelist seinen geschichtlichen Mittheilungen eine lehrhafte Einleitung vorausschickt und in derselben dem Leser als Schlüssel des Verständnisses für die darzustellende wunderbare Persönlichkeit die Idee des Logos, die Idee der göttlichen Selbstoffenbarung an die Hand gibt, wirklich begründen, daß sein Glaube bloßer Ideenglaube und nicht Thatsachenglaube gewesen?

Es wird darauf ankommen, ob er etwa diese Idee als die eigentliche Erlöserin, die Thatsache aber als die an sich unwesentliche und nur veranschaulichende Erscheinung der Idee behandelt;

mit anderen Worten, ob er das Heil, die Gotteskindschaft, die „Gnade und Wahrheit“, welche er im Prolog als Gottesgabe preist, der Menschheit durch den Logos überhaupt, und nicht erst durch die Fleischwerdung des Logos in Jesu von Nazareth zutheil werden läßt. Thut er das nicht, knüpft er vielmehr alle Heilsgüter erst an diese Thatsache als solche an und läßt dieselben ausschließlich durch die geschichtliche Person Jesu vermittelt werden, dann ist im Gegentheil klar, daß sein Glaube bei aller Werthlegung auf die in der geschichtlichen Thatsache sich offenbarende ewige Wesenheit (ohne welche überhaupt keine Thatsache Gegenstand religiösen Glaubens werden kann), ein richtiger Thatsachen- und Geschichtsglaube ist. In der That meint Baur jenen ersteren Standpunkt im Prolog zu finden. „Daß der Logos Fleisch geworden ist, heißt es a. a. O., S. 96, hat nicht darin seinen Grund, daß ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältnis der Einheit mit Gott wie das V. 12—13 beschriebene nicht möglich ist, sondern es ist nur dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältnis zum segensvollsten und beseligendsten dadurch zu machen, daß es durch die unmittelbare Gegenwart des Logos in der concreten Wahrheit und Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung sich darstellt.“ Um dies Ergebnis, aus dem allerdings die principielle Gleichgültigkeit des Evangelisten gegen die christliche Heilsthatsache als Thatsache folgen würde, aus dem Prolog zu gewinnen, wird derselbe aus einer geschichtlich-theologischen Betrachtung in eine wesentlich philosophische umgedeutet, der V. 6 auftretende geschichtliche Täufer Johannes in die abstracte Idee der *μαρτυρία* als erster Vermittelung zwischen Licht und Finsternis verflüchtigt, die ganze weitere Ausführung bis V. 14 (*ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν . . . ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον — ἐν τῷ κόσμῳ ἦν — εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* u. s. w.) auf die immer und überall stattfindende Wirksamkeit des *λόγος ἄσαρκος* misdeutet und so das endliche *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* zu einem untergeordneten Ausläufer der ganzen Betrachtung herabgedrückt. Die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Auffassung des Prologs ist nicht schwer zu erweisen. Johannes der Täufer ist nicht dem *λόγος ἄσαρκος*, sondern dem geschichtlichen Christus als Herold vorausgegangen:

mag er also noch so sehr zur abstracten Idee der *μαρτυρία* verflüchtigt sein, er bleibt die *μαρτυρία* des *λόγος ἐνσαρκωθείς*, nicht der ewigen Idee als solcher, sondern der Heilsthatsache in der Fülle der Zeiten. Tritt er nun bereits im sechsten Verse des Prologs auf, so beweist das, daß die Betrachtung bereits mit diesem sechsten Vers bei der geschichtlichen Erscheinung des Logos in Jesu angelangt ist, und schon dies flüchtige Wegeilen über den *λόγος ἄσαρκος* und dem gegenüber das nun folgende viermal so lange Verweilen des Prologs bei der durch den Täufer eingeleiteten geschichtlichen Erscheinung zeigt hinreichend, wohin dem Evangelisten der Schwerpunkt seines christlichen Bewußtseins und seiner theologischen Betrachtung fällt [1]). Wenn Baur die Einführung des Täufers im Prolog nach der gewöhnlichen Auffassung des letzteren unerklärlich findet und ihn ebendarum in die bloße Idee des Zeugnisses auflösen zu sollen meint, so ist diese Einführung vielmehr nur von seinem Standpunkte aus unbegreiflich, nach welchem der Prolog eine wesentlich speculative, nicht eine offenbarungsgeschichtliche Betrachtung sein soll. Da der Prolog offenbar das letztere ist, so steht der Täufer schon V. 6 ganz an seinem richtigen, durch seine offenbarungsgeschichtliche Stellung und die feststehende Weise evangelischer Erzählung (vgl. Mark. 1, 1—4) ihm zukommenden Ort.

Nur künstliche Umdeutung konnte den weiteren Verlauf des Prologs aus einem Zeugnis für diese Auffassung in einen Widerspruch gegen dieselbe verwandeln. Das *ἦν ἐρχόμενον* des neunten Verses [2]) und ebenso das *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* des elften kann nur

---

[1]) Vgl. auch den Eingang des joh. Briefes, der sich mit dem Prolog des Ev. so stark berührt und dabei von der persönlichen geschichtlichen Erfahrung aus- und so erst auf das in Jesu erschienene Ewige (*λόγος, ζωή*) hingeht.

[2]) Wir verbinden das *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* wie Baur mit *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, nicht mit *πάντα ἄνθρωπον*, wobei es ein müßiger Zusatz wäre. Wenn aber Baur meint, von dem historischen Kommen des Logos in Jesu hätte der Evangelist doch nur *ἦλθεν* sagen können, nicht *ἦν ἐρχόμενον*, so übersieht er, wie gerade der letztere Ausdruck für den Moment des Auftretens des Täufers der allein zutreffende ist. Als Johannes auftrat „um von dem Lichte zu zeugen“, da war das

von der geschichtlichen Erscheinung des Logos in der Welt verstanden werden, nicht von seiner allzeitigen Gegenwart und Wirksamkeit, denn die letztere ist kein „Kommen", sondern ein Immerschon-Dasein und In-die-Finsternis-Leuchten (V. 4—5); und in diesem Zusammenhang — mitten hineingestellt zwischen beide Bezeichnungen geschichtlicher Ankunft — muß auch das *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* des zehnten Verses von der in Jesu Geburt bereits eingetretenen historischen Gegenwart des Logos in der Welt verstanden werden, während das unmittelbar folgende *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, dem Vorhergehenden logisch untergeordnet, vermöge eines Rückblicks auf V. 3 nur erinnern will, daß der in Jesu erschienene Logos nicht in einer ihm fremden, sondern durch ihn selbst gewordenen Welt sich befand, die ihn ebendarum hätte erkennen müssen[1]). — Ebenhiemit erledigt sich auch der einzige scheinbare Einwand, den Baur gegen die von uns hier vertheidigte herkömmliche Auffassung des Prologs zu erheben hat: „auf diese Weise (d. h. wenn man das Heil nicht durch den Logos als solchen, sondern erst durch den *λόγος ἐνσαρκωθείς* kommen lasse) wäre ja das Wichtigste, wodurch wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt würden, nicht besonders hervorgehoben, sondern nur nachträglich (in dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* des vierzehnten Verses) wie in einer beiläufigen Bemerkung noch erwähnt." Im Gegentheil, der Evangelist hat diese Thatsache — ebenso wie im Eingang seines ersten Briefes — von Anbeginn vor Augen, und seine kurze Auseinandersetzung des Wesens und der allgemeinen Wirksamkeit des Logos ist ihm nur der Unterbau der heilsgeschichtlichen Betrachtung V. 6—18. Und nicht erst in V. 14 als in einer nachträglichen Betrachtung hat er „das Wichtigste nachgebracht, durch welches wir erst auf den christlichen Standpunkt ge-

---

wahre Licht in Jesu noch nicht erschienen, sondern erst im Begriff zu erscheinen, denn Jesus war zwar geboren, aber noch nicht aufgetreten, — *τὸ φῶς ἦν ἐρχόμενον*, „im Kommen begriffen".

1) Das *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* scheint auf das Bereits-vorhanden-Sein des Gottessohnes im Verborgnen zu zielen, — *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*; das *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* dem entsprechend auf das öffentliche Auftreten in seines Volkes Mitte, — *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*.

stellt werden"; vielmehr hat er dasselbe mit seinem ἦν ἐρχόμενον und ἦλθεν längst bezeichnet, ja bereits durch die Einführung des Täufers V. 6 — für seine Leser ganz unmisverständlich — angedeutet, und der gewählte Ausdruck σὰρξ ἐγένετο anstatt des einfachen ἦλθεν würde ihm für einen so geläufigen Gedanken überhaupt nicht erforderlich werden, wenn nicht das besondere Motiv, neben der geschichtlichen Erscheinung und beseligenden Wirksamkeit des ewigen Wortes überhaupt, auch seine persönliche, ja sinnenfällige apostolische Erfahrung in Betreff desselben (1 Joh. 1, 1) hervorzuheben, ihn V. 14 auf denselben führte [1]).

Was endlich das V. 12—13 bezeichnete selige Verhältnis der Gotteskindschaft angeht, welches nach Baur auch ohne die Fleischwerdung des Logos in Jesu möglich sein soll, so ist auch in Betreff seiner das Gegentheil dieser Behauptung erweislich. Wenn die „Macht, Kinder Gottes zu werden" denen gegeben wird, „welche ihn aufnahmen", wen haben sie denn aufgenommen, wenn nicht den „in sein Eigentum gekommenen Logos", d. h. den in Israel öffentlich aufgetretenen Christus? Oder wenn dieselben werdenden Gotteskinder sogleich erläutert werden als solche, „die an seinen Namen glauben", — welch anderer Name kann gemeint sein, als der des geschichtlichen „Jesus", durch welchen nach V. 17 im Unterschied von Mose und seinem Gesetz „Gnade und Wahrheit" geworden ist? Gäbe der Logos auch abgesehen von seiner geschichtlichen Erscheinung in Jesu die Macht, Kind Gottes zu werden, was für ein „Name" wäre es denn, an welchen die ohne Jesum seligwerdenden Heiden geglaubt hätten? Aber auch sonst ist es unzweifelhafte Lehre des Evangelisten, daß allein der historische Christus die Geburt aus Gott vermittele, welche zu der V. 12—13 gemeinten Gotteskindschaft führt. Wol kennt er Menschen, welche ohne von Jesu zu wissen ἐκ θεοῦ, ἐξ ἀληθείας sind und ebendarum vom Vater gezogen zum Sohne kommen; aber niemand — den Eingeborenen ausgenommen — hat es je aus sich zum „Schauen des Vaters", also zur vollen Gotteskindschaft gebracht

[1]) Man beachte das auf das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο unmittelbar folgende καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, wobei nur an die Apostel als solche gedacht werden kann.



(Kap. 6, 45. 46). Wol nennt er einmal in einem proleptischen oder prädestinatianischen Sinne die gottsuchenden Heiden „verstreute Gotteskinder", welche Jesus zusammenzubringen gekommen sei (Kap. 11, 52); aber wenn doch die Geburt aus Gott, welche zur reellen Gotteskindschaft führt, eine „Geburt aus Wasser und Geist" ist (Kap. 3, 5), heiliger Geist aber „vor Jesu Verklärung nicht (da) war" (Kap. 7, 39), wie könnte die Kap. 1, 12 gemeinte *ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι* vor der Vollendung des geschichtlichen Heilandes und ohne ihn vorhanden gedacht sein? — Nach alledem erhellt bereits aus dem Prolog, diesem vermeintlichen Archimedespunkt der antijohanneischen Kritik, das volle Gegentheil der kritischen Ansicht. Schon dieser Prolog hat seinen Schwerpunkt nicht in der Idee als solcher, sondern in der zur Thatsache, zur Heilsthatsache verwirklichten Idee, und führt das Heil nicht auf das universelle Scheinen des Logoslichtes zurück, dessen wesentliche Erfolglosigkeit vielmehr V. 5 constatirt wird, sondern auf die geschichtliche Concentration dieses Lichtes in Jesu von Nazareth, und darum hat der Verfasser des Prologs unmöglich die Thatsache und Geschichte dieser Heilserscheinung, wie Baur will, als das wesenlose Gewand der Idee behandeln und nach rein ideellen Gesichtspunkten dichterisch damit umspringen können, sondern dieselbe heilig halten müssen als das Heilsfundament für die Welt und ihn selbst.

Dasselbe Ergebnis aber gewinnen wir aus dem weiteren Verlauf des Evangeliums, aus bestimmten, unleugbar in ihm hervortretenden Zügen der Denkart und Lehre. Wäre die Baur'sche Auffassung die richtige und erblickte der Evangelist in der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu etwas von der allgemeinen Wirksamkeit des Logos nur etwa quantitativ, nicht aber specifisch verschiedenes, so dürfte jene wesentlich nur in lehrende Offenbarung und durch Lehre vermittelte Geistesmittheilung gesetzt sein; das wäre der allgemeinen, geistig erleuchtenden und belebenden Wirkungsweise des Logos analog. Dagegen keine Analogie in der letzteren hat es, wenn der geschichtliche Jesus der Menschheit Heil erwirbt durch sein Sterben und Auferstehen: das ist eine Frucht, die nur sein geschichtliches Leben als solches tragen kann, die mithin demselben als geschichtlichem einen specifischen Heilswerth verleiht und

den Charakter einer **heiligen** Geschichte, eines Glaubensgegenstandes aufprägt. Kann verkannt werden, daß die Heilserwerbung durch Jesu Tod und Auferstehung mit vollem Bewußtsein und Nachdruck johanneische Lehre ist? Kap. 10, 15 und 11, 51 wird ausgesprochen, daß Jesus zu sterben hatte für seine Schafe, für das Volk und für die zerstreuten Gotteskinder in aller Welt, und dieser Gedanke empfängt seine Erläuterung durch bekannte Stellen des ersten johanneischen Briefes, in denen Jesus die Sühne für unsere und der ganzen Welt Sünde genannt, die Hinwegnahme unserer Sünden als Zweck seiner Erscheinung bezeichnet und diese Macht sittlicher Reinigung insonderheit in sein Blutvergießen gesetzt wird (1 Joh. 1, 7; 2, 2; 3, 5; 4, 10; 5, 6). Baur stellt freilich die Einheit des Verfassers von Evangelium und Epistel in Abrede, aber mit so nichtigen Gründen, daß auch Keim und Holtzmann ihnen keinen Werth beilegen, und wir dieselben heute als abgethane Verirrungen der kritischen Schule beiseitesetzen dürfen. Aber auch abgesehen von diesen Lehrstellen des Briefes, — wie anders wollte Baur die angeführten Worte des Evangeliums verstehen, er, der schon im Munde des johanneischen Täufers (Kap. 1, 29), wieviel mehr in der johanneischen Darstellung der Leidensgeschichte die Idee des sühnend verblutenden Passalammes so geflissentlich ausgedrückt findet? Wir erinnern ferner an die Aussprüche Jesu in Kap. 6 vom Essen und Trinken seines für das Leben der Welt dahinzugebenden Fleisches und Blutes. Mag man dieselben noch so sehr chikaniren mit dem Satze *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ*, der doch lediglich gegen den kapernaitischen Misverstand gerichtet ist, — man wird es nicht fertig bringen, aus dem „Fleisch und Blut des Menschensohnes", das allerdings nicht sinnlich, sondern geistlich gegessen, d. h. im Glauben assimilirt werden soll, den Begriff der **menschlich-geschichtlichen Existenz** verschwinden zu machen. Lehrt aber der johanneische Christus, daß ohne gläubige Aneignung dieses seines menschlich-geschichtlichen Lebens, das er ebendazu in den Tod gebe, man kein wahres Leben in sich habe (V. 53), so hat er damit in der formellsten Weise bezeugt, daß der *λόγος ἄσαρκος* als solcher der sündigen Welt das ewige Leben nicht geben konnte, wie sehr er

sie auch auf das Heil vorbereiten mochte; daß vielmehr das Heil, die Mittheilung des ewigen Lebens lediglich und specifisch durch seine menschlich-geschichtliche Erscheinung und insonderheit durch deren Todesvollendung ermöglicht werde. — Es ist nicht anders mit der Lehre von der Auferstehung Jesu: die Auferstehung als Ausgangspunkt der Verklärung Jesu bildet nach Johannes die unerläßliche Vorbedingung für das Kommen des heiligen Geistes [1]). Wenn vor dem Eintritt der Verklärung Jesu „heiliger Geist (als Lebensprincip der Gläubigen) noch nicht war" (Kap. 7, 39), wenn derselbe auch nicht kommen konnte, Jesus gehe denn zuvor zum Vater, also erst der verklärte, durch Tod und Auferstehung in seine Herrlichkeit eingegangene Jesus ihn senden konnte (Kap. 16, 7), so leuchtet ein, daß trotz Baur dieser verklärte Jesus dem Evangelisten doch ein etwas anderes Subject sein muß als der *λόγος ἄσαρκος*, der keinen Parakleten zu senden hatte, und seine Auferstehung und Verklärung ein etwas anderer Proceß als die einfache Rückkehr des Logos in den status quo ante [2]). Ist aber dem Evangelisten der erhöhte Christus der menschgewordene und Mensch bleibende Logos, der als solcher kraft seines geschichtlichen Sterbens und Auferstehens auf Erden fortwirkt wie der *λόγος ἄσαρκος* vordem niemals, kann er erst als der so Erhöhte den

[1]) Es wird dies a. a. O., S. 220 von Baur in Einem Athemzug geleugnet und zugestanden. „Sieht man", heißt es hier zu Joh. 19, 34 wörtlich, den Geist in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfließen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt; sie ist unmittelbar in dem höchsten Moment seines Todes enthalten. Die Verherrlichung Jesu aber hat zu ihrer Voraussetzung seine Auferstehung und kann von derselben nicht getrennt werden." Es ist uns nicht gelungen, das Räthsel dieser Betrachtung zu lösen. Ist die Verherrlichung Jesu unmittelbar im höchsten Moment seines Todes enthalten und hat gleichwol die Auferstehung zu ihrer Voraussetzung, so muß wol die Auferstehung vor „den höchsten Moment seines Todes" fallen?

[2]) Baur a. a. O., S. 230—231: „Ehe er in die Welt kam, war er der Logos *ἄσαρκος*; was folgt also hieraus anders, als daß er die irdische Hülle des Fleisches, wie sie ja eine von ihm erst angenommene war, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu sein, der er zuvor war." Demnach wäre nach Johannes das Sterben Jesu sein Auferstehen gewesen.

heiligen Geist senden, und hängt an dieser Sendung zuletzt aller Antheil am Heil und ewigen Leben (Kap. 3, 5; 14, 17), — wie wäre es denkbar, daß dem so glaubenden und lehrenden Manne das geschichtliche Leben Jesu, das als solches diese himmlische Frucht trägt, sich verflüchtigt hätte zur bloßen Erscheinungsform der zeitlosen Idee, zur bloßen Bestätigung eines schon ohnedies „in voller Realität bestehenden" Verhältnisses zwischen Himmel und Erde?

Aber vielleicht möchte uns von einem vermittelnden Standpunkt eingewandt werden: ja, die großen Grundzüge des Heilandslebens stehen ihm freilich als Heilsthatsachen fest; aber eben um diese in's rechte Licht der Idee zu stellen, welche in ihnen verwirklicht ist, geht er um so dichterisch-freier mit dem äußerlichen Material der Ueberlieferung um, sofern dasselbe nicht Heilsthatsache ist. Es wäre diese Vermittelung unter allen Umständen für die kritische Ansicht eine Halbirung von sehr zweifelhaftem Werth. Denn wie viel näher hätte es einem so gearteten Standpunkt gelegen, jene Illustration der Heilsthatsache auf dem Wege rein lehrhafter Ausführungen zu geben, wie der Apostel Paulus in gleicher Lage gethan, anstatt durch ein Schlinggewächs von symbolischer Scheingeschichte die eigentliche Heilsgeschichte verschleiernd zu umweben und für jeden, der den dichterischen Charakter der Darstellung durchschaute, unsicher zu machen. Wer einmal heilige Geschichte hat und glaubt, wird auch eine unüberwindliche Scheu haben an derselben ab- oder zuzuthun; seine heilige Geschichte wäre ihm ja sonst nicht mehr heilig. Aber auch abgesehen von solchen allgemeinen Instanzen, — unser Evangelist schließt eine Unterscheidung zwischen heiliggehaltenen Grundthatsachen und dichterisch-frei behandelten Nebenumständen aufs bestimmteste aus.

Wir dürfen von den größten, fundamentalsten Zügen seiner evangelischen Geschichte sogleich auf die kleinsten, untergeordnetsten hinüberblicken. Wie er auch in letzteren das größte Gewicht auf das Thatsächliche, so und nicht anders Geartete legt, geht vielleicht am greifbarsten aus seinen Rückblicken auf erfüllte heilige Worte und Typen hervor. Der nach Baur so idealistische und antijudaistische Evangelist zeigt in solchen Rückblicken einen sehr

strengen, buchstäblichen Weißagungsbegriff. Es ist ihm z. B. in der Geschichte des Blindgebornen sogar das bedeutsam, daß der Teich, zu welchem Jesus den Mann ἀποστέλλει, Siloah, ἀπεσταλμένος heißt (Kap. 9, 7). Was die Jünger Jesu beim Einzug in Jerusalem ihrem Meister naiverweise gethan haben, hat ihm zufolge so geschehen müssen, ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα (Kap. 12, 16). Die Stelle Ps. 22, 19, die zwischen Kleidervertheilen und Kleiderverlosen nur einen poetisch-parallelistischen Unterschied macht, deutet er als eine in beiden Beziehungen buchstäblich zu erfüllende (Kap. 19, 24) u. s. w. Mit welch religiöser Andacht muß dieser Schriftsteller auch untergeordnete Einzelheiten des Lebens Jesu angesehen haben, wenn er in ihnen die Erfüllung solcher göttlichen Vorandeutungen fand, und wie unbedingt muß diese religiös-andächtige Betrachtung ihn abgehalten haben, solche Einzelheiten willkürlich zu erfinden! Er kann geirrt haben, wenn er in der Kap. 18, 9 angeführten Schutzrede Jesu für seine Jünger die Erfüllung des Kap. 17, 12 mitgetheilten Gebetswortes, oder wenn er Kap. 19, 23—24 in dem Verfahren der Kriegsknechte die buchstäbliche Erfüllung einer poetisch-parallelistischen Psalmstelle fand: aber die Thatsachen, in denen er solche Erfüllungen erblickte, erdichtet haben kann er nicht, wenn er nicht ein wahnwitziger Lästerer war, der mit Dingen, die ihm selber heilig waren, ein verlogenes Spiel trieb.

Die Tragweite dieses Gesichtspunktes für den gesamten Bestand der johanneischen Geschichtsdarstellung liegt auf der Hand. Aber wenn man diese Tragweite auch nur auf solche Mittheilungen beschränken wollte, in welchen der Evangelist gottgefügte Erfüllungen erblickt, was für bedeutsamste und angefochtenste Züge seiner Erzählung würden auch dann schon in ihr Schutz finden! Wir erinnern an eine der charakteristischsten johanneischen Mittheilungen, welche die Kritik zugleich mit der größesten Selbstgewißheit ins Reich der Fabel verweist, an den bei der Kreuzesabnahme Jesu die Stelle des crurifragium vertretenden Lanzenstich und das Ausfließen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite. Wenn der Erzähler hier mit dem feierlichsten Nachdruck die göttliche Nothwendigkeit dieser Fügungen behauptet, — „damit die Schriftworte erfüllt würden: Es soll ihm kein Gebein zerbrochen werden, und sie

werden sehen, in wen sie gestochen haben" —, wie können es denn Gebilde seiner eignen bewußt-schaffenden Phantasie sein, in denen er dies nothwendige Verhältnis von Weißagung und Erfüllung constatirt? Ebenso erweist sich schon von hier aus die berühmte Hypothese von der eigenmächtigen Verlegung des Todestages Jesu behufs Anwendung des Passalammtypus auf den sterbenden Erlöser (Baur a. a. O., S. 259 ff.) als bodenloser Schwindel, als welchen dieselbe sich uns freilich auch noch anderweit zu erkennen geben wird. Glaubte der Evangelist im Tode Jesu den alttestamentlichen Typus des Passalammes erfüllt, so konnte er das entweder darum, weil er im Widerspruch mit den Synoptikern positiv wußte, daß Jesus am 14. Nisan und nicht am 15. gestorben sei, oder darum, weil ihm beim Zusammentreffen so vieler Analogieen die Differenz des 14. als des Passaschlachtetags und des 15. als des Sterbetags Jesu irrelevant war und das Zusammentreffen des Todes Jesu mit dem Passafest überhaupt ihm genügte, wie es nach Baur dem Apostel Paulus zur Aufstellung derselben Typologie (1 Kor. 5, 7) genügt hat. Wäre er aber in der Lage gewesen, in welche Baur ihn hineindenkt, zwischen dem 15. Nisan als historisch beglaubigtem Todestag Jesu und dem auf den 14. Nisan weisenden Passalammtypus einen unerträglichen Widerspruch zu finden, — nun, so wäre ihm als schriftgläubigem Christen nichts anderes übrig geblieben, als auf die Anwendung jenes Typus auf Christum zu verzichten, was ihm bei seinem nach Baur so idealistischen und unjüdischen Standpunkt unmöglich hätte schwer fallen können. Dagegen, daß er ein Todesdatum Jesu erdichtet und erfälscht habe, um dann auf diese Dichtung und Fälschung den Glauben zu gründen, es liege in derselben der göttliche Fingerzeig, daß Jesus das wahre Passalamm sei, — das unserm Evangelisten zuzutrauen, ist eine so unsinnige und in sich selbst unmögliche Insinuation, als je eine in der Welt ausgeklügelt worden ist. — Wenn nun vollends der Evangelist solchen von ihm allein berichteten Thatsachen, in denen er göttliche Erfüllungen findet, wie z. B. Kap. 19, 34 ff. die ausdrückliche Versicherung seiner Augenzeugenschaft hinzufügt und auf das Zeugnis dieser Augenzeugenschaft den Glauben seiner Leser begründen zu wollen erklärt (*καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ*

αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, V. 35), so steht die johanneische Frage nicht mehr so: „Läßt sich annehmen, daß ein Anonymus des zweiten Jahrhunderts sich für einen Augenzeugen ausgegeben“? — das ließe sich allerdings annehmen, wenn die Umstände danach lägen —, sondern: „Bleibt unter den hier vorliegenden Umständen ein Pseudojohannes, der nicht Augenzeuge, sondern Erfinder seiner eigentümlichen Mittheilungen wäre, überhaupt eine psychologisch-mögliche, eine in's Concrete denkbare Figur?“ Wie weit verbreitet gegenwärtig auch der Autoritätsglaube an den Tübinger Meister sein möge, es werden nicht viele sein, die es **Baur** heute noch nachsprechen möchten, daß der Evangelist mit jenem „Der es geschaut hat, hat es bezeugt und sein Zeugnis ist wahr“ (Kap. 19, 35) nur ein inneres, geistiges Schauen des ausfließenden Blutes und Wassers, eine Art von speculativer Vision gemeint habe (**Baur** a. a. O., S. 217 u. 219); wenn aber nicht, und er hat Dinge, auf die er den Glauben der Christenheit gründen wollte, ja an denen offenbar sein eigner Glaube hing (vgl. 1. Joh. 5, 6—9), doch nicht geschaut, sondern erdichtet, — nun, so mache man uns doch erst begreiflich, wie einer seinen weltüberwindungsgewissen Glauben auf seine eigenen bewußten Erdichtungen als auf göttliche Thatbeweise zu fundamentiren vermag! Zuerst sich selbst belügen, um dann andere belügen zu können, zuerst sich selbst gewisse Dinge aus der Idee der Logosallmacht heraus als möglich vorstellen und dann diese Möglichkeit für sich und andere bona fide in Wirklichkeit verwandeln, das scheint uns einem Gebiete anzugehören, aus dem man doch sonst die psychologische Erklärung großer Geisteserzeugnisse, wie das vierte Evangelium auch nach dem Zeugnis der kritischen Schule eines bleibt, nicht gerade zu holen pflegt, — in das Gebiet des Wahnsinns.

Zu dieser Absurdität wird aber die kritische Hypothese nicht bloß durch die eben berührten Einzelheiten unseres Evangeliums gedrängt. In der Mitte zwischen den größten und kleinsten Thatsachen der evangelischen Geschichte, den Heilsthatsachen einer- und den prophetisch-typischen Erfüllungen andererseits liegen im vierten Evangelium die σημεῖα, keine Heilswerke, wie Jesu Sterben und



Auferstehen, und doch ein so wesentlicher und charakteristischer Factor seiner Selbstoffenbarung nach Johannes, daß, wenn sie unerfunden sind, alles Uebrige leicht dem Verdacht der Erdichtung entgeht. Ist es nun psychologisch möglich, was die ganze kritische Schule behauptet, daß der Evangelist diese *σημεῖα* aus mehr oder weniger benutzten synoptischen Motiven frei zurechtgedichtet hätte? Er rechnet zu den *σημεῖα* auch die Erscheinungen des Auferstandenen, und gibt, nachdem er einige solche erzählt, schließlich den Zweck seines Buches dahin an, daß er die darin berichteten *σημεῖα* aufgezeichnet habe *ἵνα πιστευσήτε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Kap. 20, 30. 31): konnte er den Glauben seiner Leser auf erdichtete Thatsachen gründen wollen, ohne sich eines wahrhaft jesuitischen Verfahrens schuldig zu machen?

Baur leugnet die Echtheit dieser beiden Schlußverse des zwanzigsten Kapitels [1]); aber der Thatsache, daß der Evangelist den *σημεῖα* nicht nur in der Auferstehungsgeschichte, sondern in seiner ganzen Geschichtsdarstellung die entscheidendste Bedeutung gibt, kann auch er sich nicht entziehen, und die Verlegenheit, die ihm diese Thatsache bereitet, ist fühlbar genug. Durch seine ganze Erörterung der *σημεῖα* zieht sich die Pendelbewegung zwischen dem, was er ihre positive, und dem, was er ihre negative Bedeutung nennt: die johanneischen *σημεῖα* sind einerseits Zeugnisse des Vaters für den Sohn, Erweisungen der Logosherrlichkeit Jesu, und insofern die stärksten Motive des Glaubens an ihn; andererseits weisen sie über ihre sinnliche Realität hinaus und in geistliche

---

1) a. a. O., S. 236—237. Allerdings protestiren diese beiden Verse in mehr denn einer Hinsicht gegen die Baur'sche Behandlung des Evangeliums, aber ihre kritische Verwerfung entbehrt nicht nur jedes urkundlichen Anhaltes, sondern ist auch sonst so bodenlos, daß die Nachfolger Baurs, selbst der in willkürlicher Streichung unbequemer Stellen sonst sehr unverzagte Scholten, sie nicht haben wiederholen mögen. Wie sollten auch die Urheber des uralten Anhangs Kap. 21, welche das Evangelium schon vor seiner Veröffentlichung in Händen gehabt zu haben scheinen, demselben zuerst in Kap. 20, 30—31 einen Schluß, und dann in Kap. 21, 1 ff. eine Fortsetzung gegeben haben; oder wie sollte ein Anderer, Späterer darauf gekommen sein, zwischen das eigentliche Evangelium und den Anhang einen falschen Schluß einzuschieben?



Thatsachen und Wahrheiten, welche sie abbilden, hinein, und der rechte, geistliche Glaube geht auf diese letzteren, bedarf der sinnlichen Eindrücke jener nicht, wird auch in seiner geistlichen Natur noch keineswegs durch die sinnlichen Zeichen als solche erzeugt. Aber läßt sich denn dieser an sich nicht unrichtig gestellte Gegensatz etwa dahin vermitteln, daß die johanneischen Wunder bloße sinnliche Scheinwunder von rein geistiger Realität sein wollen, dichterische Symbole übersinnlicher Thatsachen und Wahrheiten, und daß, während der unmündige Glaube etwa sie für sinnliche Thatsachen halten wird, der fortschreitende sie vielmehr in dieser sinnlichen Nichtrealität durchschauen soll? So ungefähr scheint Baur sich die Sache zu denken, wenn er beim Speisungswunder und der daran anschließenden Rede vom Lebensbrode von der „kalten Hand der Negation" redet, mit welcher der Evangelist, wann erst die Sinnlichkeit ihr vorläufiges Recht gehabt, hinterher über sie komme, oder wenn er, wie oben schon erwähnt, die Versicherung des Evangelisten, er selbst habe aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Blut und Wasser ausfließen sehen, lediglich im Sinne einer intellectuellen Anschauung der von Christo mittelst seines Todes ausgehenden Geistesströme deutet. Ebenso meint Keim (Leben Jesu, Bd. I, S. 134): „Man hat den Eindruck, daß dem Evangelisten an den sinnlichen Grundlagen (der erzählten Wunder) wenig liegt, daß er sie nur als die Wegweiser für das sinnliche, schwache Volk betrachtet; ... gewissermaßen die Potenzirung der Gleichnisse Jesu." „Daher denn auch", fügt er hinzu, „die merkwürdige Freiheit des Evangelisten in diesem Gebiet, der neue willkürliche Zuschnitt der alten, der sorglose Aufbau der neuen Geschichten." Aber ein schärferer Geist, wo möglich noch ungläubiger an die johanneischen Wunder als Baur und Keim, widerspricht dieser schwebenden Ansicht. „Das Wunder bei Johannes", sagt Strauß in seinem „Leben Jesu fürs deutsche Volk" (S. 432), „ist in allen seinen Zügen von der idealen Auffassung durchleuchtet, es ist durchaus symbolisch, — aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Misverstand, zu meinen, der vierte Evangelist wolle nicht sagen, das so Bedeutsame sei zugleich wirklich so zugegangen." Und aus Anlaß der Baur'schen Spiritualisirung der Thomasscene Joh. 20 bemerkt derselbe Kritiker:

„Wenn **Baur** die Bedeutung dieser Scene dahin bestimmt, daß all' dies Sehen und Betasten, diese Materialität und greifbare Leiblichkeit doch für den Glauben an die Auferstehung Jesu nichts beweise, wofern diese nicht an sich als etwas Gewisses und Nothwendiges dastehe, daß also der materielle, empirische Glaube immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben müsse, so ist dies — abgesehen von der viel zu philosophischen Formulirung — nur ebenso wahr als das Entgegengesetzte, daß im Sinne des vierten Evangelisten der rein geistige Glaube den auf den sinnlichen Beweis gestützten zu seiner Voraussetzung hat, oder daß es in der Seele des Evangelisten ein und derselbe Act war, ohne selbstgesehene Zeichen zu glauben und diese Zeichen als von Anderen gesehene sich vorzustellen" (a. a. O., S. 609. 610). Vermag nun die eine oder die andere dieser streitenden Variationen der kritischen Ansicht die von beiden gleichmäßig vorausgesetzte Erdichtung der johanneischen *σημεῖα* zu psychologischer Begreiflichkeit zu bringen?

Das ist zunächst klar, daß die **Baur-Keim'sche** Ansicht den sittlichen Anstoß, den sie vermeiden möchte, die Unlauterkeit, den Glauben anderer auf etwas gründen zu wollen, das man selbst nicht glaubt, dem Evangelisten doch nicht erspart. Sie kommt um dieselbe um so weniger herum, als die johanneische Dichtung nun doch nicht auf bloße symbolische Vorhaltung geistlichen Sinnes und Gehaltes, sondern vielfach geradezu auf die Betonung der sinnlichen Größe oder sinnlichen Gewißheit des Wunders ausgegangen sein müßte. Wenn der Evangelist Kap. 4, 52 in seiner angeblichen Umdichtung der Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum „uns den Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge absichtlich vormißt", um die Wunderwirkung in die Ferne ins rechte Licht zu stellen, und hat doch selbst erst die ganze Geschichte von Kapernaum nach Kana verlegt; wenn er Kap. 9 den Blindgebornen „in ein wahres Kreuzfeuer pharisäischen Verhörs" nehmen läßt, um damit den Eindruck hervorzubringen, „aber das Wunder steht felsenfest gegen alle Zweifelsversuche, also ist Jesus von Gott", — und das ganze Verhör samt dem ganzen Wunder ist seine eigene Erfindung; wenn er, der menschliche Schriftsteller, es ist, und nicht der himmlische Vater, der Jesum dem sterbenden Lazarus

gegenüber noch zwei Tage in Peräa zurückhält, um ihn dann an dem viertägig Todten desto glänzender als die Auferstehung und das Leben zu bewähren, so ist das eben — und war es auch im Gewissen der Erstlingszeiten des Christentums — frommer Betrug. Umsonst möchte die kritische Schule den Makel desselben von einer Schrift abwenden, in der sie doch wieder die Krone und Vollendung des Neuen Testaments zu bewundern findet; die Berufung auf die Natur des historischen Romans, mit welcher Scholten die Sache zu erledigen meint, thut's nicht, denn ein Walter Scott verlangt für seine poetisirte Geschichte keinen religiösen Glauben, will keinen Trost im Leben und Sterben auf seine Erdichtungen gründen. — Aber wer sähe nicht, daß sich die Baur'sche Ansicht durch solche Consequenzen, in die sie sich gedrängt fühlt, nicht bloß ethisch, sondern auch logisch verwickelt und psychologisch zu Falle bringt? Hat der Evangelist in seinen Wundererzählungen auf die sinnliche Gewißheit und Größe so sehr Gewicht gelegt, nun so hat er durch dieselben auch nicht bloß ideale Thatsachen abbilden und einen rein geistigen Glauben erzielen wollen; und hat er zur Erzeugung des Glaubens in anderen solche sinnliche Zeugnisse für nothwendig gehalten, so hat er dieselben unmöglich für sich selbst entbehren und für seine Person von deren Nichtrealität überzeugt sein können. Wol ist ihm der durch die Wunder zunächst erweckte sinnliche Glaube noch nicht der rechte, wahrhaftige; aber darum daß er einen höheren, geistlichen Glauben ans Wort fordert, sind ihm die sinnlichen Brücken, welche göttliche Herablassung an die menschliche Schwachheit zu diesem Ziele gebaut hat, mit nichten Phantasiebrücken: wie könnte er sonst den Glauben der Apostel durch die Wunder entstanden (Kap. 2, 11), und den Unglauben der Juden durch sie gerichtet denken? (Kap. 12, 37.) Preist er schließlich die selig, „welche nicht [σημεῖα] sehen und doch glauben“ (Kap. 20, 29), so hat er doch gerade dazu die *σημεῖα* erzählt, um derenwillen Thomas und andere Erstlingsjünger glaubten (Kap. 20, 30—31); denn freilich, seine Leser konnten die Wunderwerke Jesu nicht mehr selber sehen und so für ihren Glauben verwerthen, aber eben darum beschreibt und verbürgt er sie ihnen als Augenzeuge, damit auch sie an ihnen die sinnlichen Unterpfänder der Wahrheit ihres Glaubens haben möchten wie die

schauenden Erstlingsgläubigen (Kap. 1, 14; 19, 35; 20, 31. 1 Joh. 1, 1). Insofern also hat Strauß vollständig Recht, wenn er seinen angeführten Einwendungen gegen Baur die Bemerkung anschließt: „Wie nur von diesem Gesichtspunkt aus (daß der Evangelist die von ihm erzählten Zeichen als wirklich geschehene gedacht habe) die Entstehung einer Schrift wie das vierte Evangelium begreiflich wird, bedarf kaum einer besonderen Erinnerung", nur daß diese Bemerkung lediglich gegen Baur Kraft hat, nicht für Straußens eigne Ansicht. War, wie Strauß meint, der vierte Evangelist kein Augenzeuge, vielmehr mit seinem Glauben darauf angewiesen, „sich diese Zeichen als von anderen gesehene vorzustellen", — nun dann konnte er dieselben erst recht nicht nach eigenen Ideen um- und erdichten! Hat er selbst nur daraufhin zu glauben vermocht, daß er sich die Zeichen als von anderen gesehene vorstellte, wie treu mußte er sich an die Ueberlieferung dieser anderen halten, mit welcher Aengstlichkeit des historischen Glaubens sich hüten vor jeder Vermischung dieser Ueberlieferung mit seinen eigenen Phantasien! Erdichtete er dagegen die Zeichen, oder dichtete sie auch nur aus synoptischen Materialien um, und stellte sich dann doch das Wunder zu Kana, die Auferweckung des Lazarus, das Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde, die sinnenfällige Ueberführung des zweifelnden Thomas,- Scenen, die nach Strauß lediglich seiner Phantasie ihren Ursprung verdanken, „als von anderen gesehene vor", — nun, dann litt er im eigentlichsten Sinne des Wortes an Geistesstörung, und sein Glaube und Evangelium sind Irrenhauserscheinungen. Wir begreifen hier, warum „die Art und Weise des vierten Evangelisten" einen klaren Kopf wie Strauß zuweilen wie Aberwitz anmuthet" (a. a. O., S. 609). Nur daß der Aberwitz hier lediglich Verlegenheitsproduct einer Kritik ist, die, um den Wundern des Evangeliums zu entgehen, lieber Verrücktheiten in dasselbe einträgt.

Wir dürften uns nach diesem Nachweis, daß die antijohanneische Hypothese auf einer psychologisch absurden und unmöglichen Voraussetzung beruht, einer weiteren Kritik derselben überhoben achten. Wenn der vierte Evangelist — Johannes oder nicht — zur geschichtlichen Wahrheit so nicht gestanden haben kann wie diese

Betrachtung ihn stellt, so folgt auch das Positive, daß er wahre Geschichte hat schreiben wollen und zu seinen auffallenden Abweichungen von der synoptischen Darstellung guten geschichtlichen Grund gehabt haben muß. — Indes, eine doppelte oder dreifache Schnur hält desto besser, und ein aprioristischer Beweis, so schlagend er sein mag, läßt doch einen geheimen Zweifel übrig, wenn ihm der empirische nicht an die Seite gestellt werden kann. Gehen wir also, der principiellen Absurdität der kritischen Hypothese unerachtet, auf deren concrete Durchführung näher ein, um nachzuweisen, daß es mit dieser Durchführung nicht besser steht als mit ihrer aprioristischen Möglichkeit. Die Kritik sucht ihre Hypothese in zwiefacher Weise zu bewähren, indem sie das vierte Evangelium einerseits aus der Idee, andererseits aus dem synoptischen Material herzuleiten und so des Charakters einer geschichtlichen Darstellung und Urkunde zu entkleiden meint. Vom ersteren Gesichtspunkte aus hat Baur in seiner mehrerwähnten Hauptabhandlung vor allem eine eingehende Analyse des Evangeliums gegeben, durch welche dasselbe Schritt für Schritt als eine aus dem Ideengehalt des Prologs sich erklärende dichterische Composition dargethan werden soll, und die kritische Schule hat diese Analyse so sehr zu bewundern gefunden, daß man bei Strauß, Scholten, Keim, den bedeutendsten Nachfolgern Baurs in diesem Gebiete, fast nur Wiederholungen derselben antrifft. Der andere Gesichtspunkt, der Nachweis, daß das vierte Evangelium, ohne eigene geschichtliche Mittel und schlechterdings von den Synoptikern abhängig, in allen Conflictsfällen mit der synoptischen Darstellung im geschichtlichen Unrecht und Ungrund sei, ist von Baur theils in jene Analyse verwoben, theils in aphoristischer Weise selbständig behandelt worden, und nach dieser Seite hin haben seine Nachfolger jene grundlegende Abhandlung stärker ergänzt. Natürlich greifen beide Beweisgänge vielfach in einander über; indes wollen auch wir unsrerseits dieselben möglichst auseinanderhalten und hinsichtlich des ersteren uns wesentlich auf eine Kritik jener Baur'schen Analyse beschränken, anläßlich des zweiten dagegen aus der bloßen Gegenkritik in den positiven Nachweis der selbständigen geschichtlichen Fundamentirung des Evangeliums übergehen.

Die Baur'sche Analyse des vierten Evangeliums ist ein eigentümliches Kunstwerk; sie hat mich immer an das kunstreiche Gewebe eines Rankers erinnert, der irgend eine frische Blüte oder Frucht dicht und dichter umspinnt. Ausgegangen wird von der unleugbaren Wahrheit, daß das Evangelium in weit höherem Maße als die synoptischen eine kunstvolle Composition sei, und wer fände nicht auch darin Wahrheit, daß die leitende Idee dieser Composition in dem schon im Prolog angekündigten Kampfe zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem in Christo sich offenbarenden ewigen Lichte und der zunehmenden Finsternis des jüdischen Unglaubens gefunden wird? An und für sich würde die Anerkennung einer solchen leitenden Idee sich mit der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums wohl vereinigen; aber es versteht sich leicht, daß die gestaltende Macht dieser Idee sich auch bis zu einem Grade überspannen läßt, bei welchem die dialektische Kunst der Darstellung die historische Natur des Inhalts ausschließt, und in dieser Ueberspannung allein liegt der Scheinbeweis der Voraussetzung, mit welcher Baur von vornherein vom Prolog her in die geschichtliche Darstellung des Evangeliums eintritt. Von einer wirklichen Untersuchung ist weder materiell noch auch nur formell etwas zu spüren, wenn man nicht eine raffinirte Verdächtigung jeder eigentümlichen Geschichtsnotiz des Evangeliums so nennen will; dagegen wird ein complicirtes Gewebe von dialektischen Motiven in die Darstellung desselben eingetragen und so über deren frische Natürlichkeit ein Flor von künstlich erregtem Mistrauen ausgebreitet, der allerdings nach einiger Zeit dem Leser den Eindruck der einfachen, unschuldigen Wirklichkeit benimmt und die Vorstellung, daß er hier nur tendenziös zurechtgemachte Scheingeschichte vor sich habe, ihm immer wieder vor den Augen hin- und herbewegt. Dabei wird die Consequenz, mit welcher der dialektische Künstler diese Methode an Einem Erzählstoff des Evangeliums um den andern durchzuführen versteht, gelegentlich als der beste Beweis ihrer Richtigkeit gepriesen. Wenn sich nun fände, daß diese Consequenz lediglich die des Prokrustes ist, der mit allen seinen Gästen, ob groß oder klein, allerdings fertig zu werden weiß, und daß das Evangelium Glied für Glied gegen das Prokrustesbett sich sträubt, auf das es gespannt wird; mit anderen Worten, daß

der angebliche Plan des Evangelisten, schon in sich selbst bei aller Dialektik ohne klaren dialektischen Fortschritt, nur durch willkürliche Umstellungen und Uebergehungen oder durch die seltsamsten quid pro quo's sich anscheinend durchführen läßt und dabei einen Schriftsteller, dessen Geist, Geschick und Berechnung man einerseits nicht hoch genug anschlagen kann, auf der anderen Seite mit Kleinlichkeiten, Ungeschicklichkeiten, Absurditäten überbürdet, so würde das gegen eine solche Beweisführung doch wol des Gegenbeweises genug sein. Ein solcher Befund würde umsomehr als Selbstwiderlegung der Kritik gewürdigt und der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums zugute geschrieben werden müssen, je bedeutender der Mann ist, der an diese ἀνάλυσις, Auflösung des vierten Evangeliums die ganze Energie seiner Dialektik gewandt hat, und je weniger so scharfsinnige Nachfolger wie Strauß, Scholten, Keim an dem kritischen Meisterwerke zu bessern gewußt haben. Daß es sich ohne alle Uebertreibung wirklich so verhält, könnte man an der Baur'schen Analyse nöthigenfalls Schritt für Schritt nachweisen; wir beschränken uns, um nicht langweilig zu werden, und weil manches besser bei anderen Anlässen erörtert wird, auf eine übersichtliche Reihe von Hauptpunkten und bitten im voraus um Nachsicht, wenn uns hiebei das „satiram non scribere" zu schwer werden sollte.

Nach der von uns bereits oben gewürdigten Erörterung des Prologs, aus welcher das Recht der kritischen Hypothese sich im voraus ergeben soll, wendet Baur sich zu dem „Zeugnis des Täufers". Daß der Evangelist, nach Kap. 1, 35 ff. persönlicher Schüler des Täufers, aus dem Munde desselben manches bedeutsame Wort anzuführen hat, das in der so knappen synoptischen Ueberlieferung uns nicht aufbewahrt ist, dies und jenes Wort, in welchem er — mit Recht oder Unrecht — seine eigenen nachmaligen Ideen von Präexistenz und Versöhnungstod Jesu angedeutet findet (V. 15 u. 29), oder wodurch er selbst mit seinen Freunden zuerst auf Jesum aufmerksam gemacht und ihm zugeführt worden ist (V. 19 ff.; V. 35 ff.), das hat für Baur von vornherein keine Wahrscheinlichkeit. Alle diese „Zeugnisse" müssen erdichtet, also das Gegentheil von dem sein, was der Begriff „Zeugnis" aussagt;

denn — die ganze Verwebung des Täufers in den Prolog läßt sich nur daraus erklären, daß dem vierten Evangelisten wie der Messias selbst, so auch der Vorläufer des Messias aus einer geschichtlichen Person zu einer personificirten Idee geworden ist, nämlich zur personificirten Idee der μαρτυρία als erster Vermittelung zwischen Licht und Finsternis, und wenn der Täufer des Prologs die bloße personificirte Idee der μαρτυρία ist, so werden ja auch die dem Prolog folgenden Zeugnisse desselben keine historischen Zeugnisse, sondern nur die Momente jener Idee sein. So wird aus einer schon oben von uns ihrer Bodenlosigkeit überführten petitio principii die Ungeschichtlichkeit des Evangeliums als einfache Consequenz entwickelt. Die Probe aber darauf, daß jene Zeugnisse nur Momente der Idee sind, liegt darin, daß sich dieselben in einen dialektischen Fortschritt bringen lassen: zuerst das Zeugnis, „der Messias ist da, ohne daß man ihn kennt" (V. 19—28); dann das weitere, „er ist erschienen in der Person Jesu" (V. 29 bis 34), und endlich das dritte, durch welches Jesu die ersten Jünger zugewiesen werden, die weiteren Zeugnisvermittler (V. 35 ff.). Ob nun das ein dialektischer Fortschritt ist, daß zwar das zweite Zeugnis viel bestimmter lautet als das erste, das dritte dagegen gegen das zweite gar nichts neues enthält, sondern nur eine kürzere Wiederholung desselben ist, durch welche einige Freunde des Täufers veranlaßt werden, sich mit Jesu näher bekannt zu machen, das hätte man den Dialektiker Baur selber im Vertrauen fragen dürfen. Und wäre wirklich ein dialektischer Fortschritt vorhanden und beabsichtigt, — würde er die Ungeschichtlichkeit dieser Zeugnisse beweisen, da es doch in der Natur der Sache liegt, daß wiederholte Zeugnisse vom Allgemeineren zum Bestimmteren fortschreiten und zuletzt direct auf ihren Gegenstand aufmerksam machen? Indes Baur bringt für jene Ungeschichtlichkeit noch einen weiteren Beweis bei, nämlich den Umstand, daß V. 29 zwar das Herannahen Jesu, welches den Täufer zu seinem Ausspruch veranlaßt, aber dann nicht sein wirkliches Hingelangen zum Täufer berichtet wird. Das ist ja nicht daraus zu erklären, daß letzterer äußerliche und selbstverständliche Umstand für die Darstellung des Evangelisten keinerlei Interesse hat, sondern „Jesus tritt nur auf, um als Gegenstand des Zeug-

nisses dem Zeugenden gegenüber zu stehen". Wären dergleichen Fündlein des kritischen Witzes überhaupt einer Widerlegung bedürftig, so wäre der Erfinder daran zu erinnern, daß beim folgenden wie beim letzten Zeugnis des Täufers (Kap. 1, 35; 3, 23) Jesus dem Zeugenden nicht gegenübersteht [1]).

Aber das Denkwürdigste in diesem Anfangskapitel der evangelischen Geschichte hat der vierte Evangelist nach Baur nicht durch Reden, sondern durch Schweigen geleistet; er hat nämlich mit seiner Darstellung des zeugnisgebenden Täufers die synoptische Geschichte von der Taufe Jesu — aus der Welt geschafft. Man glaube nicht, wir redeten irre, oder auch, der Kritiker thue es. Der gemeine Menschenverstand meint zwar in den Worten des zweiten Zeugnisses eine ganz unverkennbare Anspielung auf die synoptische Taufgeschichte zu vernehmen: „Ich sah den Geist wie eine Taube vom Himmel herniederkommen, und er blieb auf ihm; und ich kannte ihn nicht, aber der, welcher mich gesandt hat mit Wasser zu taufen, der sagte mir: ‚Auf welchen du siehest den Geist herniederfahren und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft.'" Aber das ist eben der gemeine Menschenverstand, der hier an die synoptische Taufgeschichte, und insonderheit bei dem „Auf welchen du siehest" u. s. w. an ein Sehen bei dem eben darum unmittelbar vorher erwähnten Wassertaufen denkt: die höhere kritische Vernunft weiß, daß der johanneische Logoschristus unmöglich von Johannes getauft worden sein kann, und darf daher auch jener Anspielung gegenüber getrost fragen: „Wo wird denn auch nur die geringste Andeutung darüber gegeben, daß Jesus auch nach unserem Evangelisten getauft worden ist?" [2]) (Baur a. a. O., S. 105.) Das Gesicht des

[1]) Ein ähnliches Fündlein thut Strauß (a. a. O., S. 406), indem er entdeckt, daß die zwei Jünger, welche nach Kap. 1, 35 durch das Zeugnis des Täufers zu Jesu geführt werden, nichts anderes sind als die (geborgten) zwei Johannesjünger aus Matth. 11, 2, welche dort der im Gefängniß — nicht zeugende, sondern zweifelnde Täufer an Jesum sendet. Unglücklicherweise beruht das einzig Gemeinsame beider Geschichten, die Zahl zwei auf falscher Lesart (πέμψας δύο τῶν μαθητῶν statt διὰ τῶν μαθητῶν).

[2]) Ebenso Keim mit einer Bestimmtheit, die einer besseren Sache würdig wäre: „Das vierte Evangelium weiß von einer Taufe Jesu durch Jo-

Täufers, in welchem dieser den Geist wie eine Taube auf Jesum herabkommen sieht, — so versichert uns **Baur**, und weder **Strauß**, noch **Scholten**, noch **Keim** haben dagegen das Geringste einzuwenden — fällt nach dem vierten Evangelisten ohne Zweifel in den Augenblick, da er (V. 29) Jesum auf sich zukommen sieht. Man bedenke: dieser Evangelist schreibt für eine Christenheit, die nicht anders las und wußte, als: Jesus ist von Johannes getauft worden und **hiebei** ist der heilige Geist wie eine Taube auf ihn herniedergeschwebt, um ihn als den Gesalbten Gottes, den Messias, zu bezeichnen; und nun will der vierte Evangelist dieser Christenheit diese Kunde dadurch **ausreden**, daß er sie in **seiner** Darstellung verschweigt! Verschweigt? Nein, dies Mittel wäre zwar sehr wunderbar, aber gegen das von **Baur** vorausgesetzte Verfahren des Evangelisten noch äußerst rationell; nein, dieser legt seinem Täufer dieselbe Thatsache, die den Kern der synoptischen Taufgeschichte bildet, als Erinnerung in den Mund, will aber, daß sie — unerachtet er selbst ihn des Wassertaufens dabei gedenken läßt — ja nicht als Erinnerung an das synoptische Tauferlebnis, sondern als Eingebung eines ganz andern Momentes verstanden werde, in dessen Schilderung (V. 29) er sie **nicht** verlegt hat. Daß ein so verfahrender Schriftsteller ins Narrenhaus gehören würde, wird nicht zu viel gesagt sein. — Was wollen dieser unsäglichen Absurdität seiner eigenen Auffassung gegenüber die Chicanen bedeuten, welche **Baur** gegen die herkömmliche Ansicht aufbietet, daß die Taufe vor den Beginn der johanneischen Erzählung falle? „Man sage doch, **wann** bei Johannes die Taufe Jesu stattgefunden haben soll?“ Nun, vor dem Bekanntwerden des Evangelisten mit Jesu, und darum vor dem Beginn seiner Mittheilungen, welche erst da anheben, wo Jesus bei seiner Rückkehr aus der Wüsteneinsamkeit zuerst durch die Hindeutungen des Täufers, dann durch eigene Begegnung in den Bereich der persönlichen Erkenntnis des Verfassers tritt (vgl. Kap. 1, 37 f.). „Was müßte man von einem Geschichtschreiber denken, welcher hinter der eigentlichen Scene seiner evan-

---

hannes lediglich nichts und gestattet trotz der herrschenden Unterschiebung es niemandem, den Taufbericht der anderen Evangelien ihm aufzudrängen“ (a. a. O., S. 530).



gelischen Geschichte noch eine Reihe solcher Begebenheiten, wie die Taufe Jesu war, hätte vorgehen lassen?" Nun, man wird denken, daß ein Erzähler, der seinen Bericht eben da beginnt, wo seine persönliche Theilnahme an gewissen Begebenheiten anhob, sehr vernünftig thut, wenn er Ereignisse, welche vor dieser seiner persönlichen Erfahrung liegen und bereits hinreichend beschrieben und bekannt sind, nicht noch einmal berichtet. „Man kann sich doch die Taufe Jesu nicht als einen Privatact zwischen ihm und dem Täufer denken, sondern nur als den feierlichen Act, mit welchem er vor dem ganzen Volk feierlich als Messias auftreten sollte!" Also die kritische Schule meint wirklich, Jesus sei zu dem Täufer gewallfahrtet, nicht um als privater frommer Israelite für sich persönlich getauft, sondern um als bereits selbstbewußter, fertiger, schon vor der Salbung gesalbter Messias von ihm feierlich dem Volke vorgestellt zu werden? Endlich — „wo kann das Bewußtsein (daß Jesus der Messias sei) in ihm — dem johanneischen Täufer — entstanden sein, als in demselben Moment, in welchem er Jesum zuerst auf sich zukommen sah (d. h. V. 29)?" Als ob nicht schon das diesem Kommen vorhergehende Zeugnis (V. 19—28), dieser erzählende Anfang des Evangeliums, jenes Bewußtsein des Täufers als schon vorhanden und ebendamit die synoptische Taufe als vor den Anfang der johanneischen Erzählung fallend voraussetzte: — „*μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*" (V. 26) konnte Johannes vom Messias vernünftigerweise erst sagen, nachdem er ihn in Jesu erkannt; sein accentuirtes *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* schließt ja ein *ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν* nach Grammatik und Logik handgreiflich ein [1]).

Nach einer solchen Analyse der Täuferzeugnisse hat Baur über dies Kapitel unseres Evangeliums die Schlußfolgerung fertig: „schon diese Planmäßigkeit der Tendenz, diese durchgängige Beziehung des Einzelnen auf eine alles beherrschende Idee läßt uns

[1]) Wie man aus dem *οὐκ ᾔδειν αὐτόν* (V. 31) ein Nichtkennen auch noch im Moment dieser Erklärung folgern kann (Keim a. a. O., S. 522), ist mir unbegreiflich. Es sagt doch nur, daß er den Messias nicht gekannt habe vor dem Eintritt des sogleich zu bezeichnenden, bei der Taufe eingetretenen Erkennungszeichens.



keinen von den synoptischen Evangelien verschiedenen, selbständigen historischen Bericht annehmen; nur die Tendenz ist eine andere, — sehen wir aber von dieser Tendenz und von den mit ihr gegebenen Modificationen ab, welche die geschichtliche Erzählung durch sie erhalten mußte, was bleibt als ein von der Tradition der synoptischen Evangelien unabhängiger historischer Inhalt zurück?" Man sollte denken: zum mindesten die Abordnung des Synedriums an den Täufer Kap. 1, 19 f., von welcher die Synoptiker schweigen, und die doch auch Keim für geschichtlich möglich hält. Aber die Schlußfolgerung, daß alles Idee und Tendenz sei, war in sich selbst so stringent, daß sie sogleich zur Vernichtung dieser rein historischen Angabe verwerthet werden darf; — diese Angabe ist nichts als eine Umbildung der Volksfrage Luk. 3, 15—16, ob nicht Johannes der Messias sei! [1])

Das zweite Stück seiner Analyse überschreibt Baur „Die Selbstoffenbarung des Messias; Johannes und Jesus nebeneinander", und faßt unter dieser Ueberschrift die Abschnitte Kap. 1, 37 bis Kap. 2, 11 und 3, 22—36 zusammen. Der erstere Abschnitt enthält nach der geschichtlichen Ansicht die unvergeßlichen Erinnerungen des Evangelisten an jenen geistlichen Frühling seines Lebens, da er und seine Freunde vom Vorläufer zum Messias sich hinüberwandten und von der Herrlichkeit desselben die ersten Eindrücke empfingen, Erinnerungen von so großer Frische, daß er noch im hohen Alter die Tage und Stunden derselben notirt. Nach Baur und seinen Nachfolgern ist das alles schon darum ungeschichtlich,

[1]) Wenn Baur neben der Uebergehung der Taufe auch die Uebergehung der Versuchung Jesu betont und dieselbe darum verschwiegen wähnt, weil ein Messias, der erst durch Kampf mit dem Satan er selbst werden sollte, sich mit dem johanneischen Lehrbegriff nicht vertrage, so ist letzteres jedenfalls falsch. Die Idee einer Bewährung des Messias durch Kampf mit dem Satan hat Johannes auch (vgl. Kap. 14, 30; 12, 31). Das Fehlen der Versuchungsgeschichte, falls Johannes dieselbe für streng historisch gehalten haben sollte, oder des Wüstenaufenthaltes Jesu nach seiner Taufe, in welchen die Versuchungsgeschichte sich verlegt, erklärt sich aus demselben Umstande, wie die Nichterzählung der Taufe: diese Thatsachen fallen vor den Beginn der, nicht ein vollständiges Leben Jesu anstrebenden, sondern nur selbsterlebtes mittheilenden johanneischen Erzählung.

weil es nicht in den Synoptikern steht, denn niemals sind die Synoptiker so glaubwürdig, als wenn man sie gegen Johannes anführen kann. Daß in dem Zwischenraum zwischen Jesu Taufe oder Versuchung und der Gefangennehmung des Täufers, welchen die Synoptiker offen lassen, etwas geschehen sein werde, private Anfänge Jesu sich allmählich zu öffentlichen Thaten in Judäa entwickelt haben können, ohne daß die spätere galiläische Tradition hievon klares Bewußtsein hatte, ist natürlich undenkbar. Die Tage, welche der Evangelist notirt, müssen mithin symbolischen Ursprungs sein; eine heilige Dreizahl von Tagen bringt die Herrlichkeit des Messias zur ersten Darstellung, indem der erste Tag die Jüngerberufungen, der zweite das dabei bewährte übernatürliche Wissen, der dritte das erste übernatürliche Thun, welches den Glauben der Neugewonnenen befestigt, zum Inhalt empfängt. Nur schade, daß der Evangelist Kap. 1, 42 keinen „ersten“ Tag notirt, also keine symbolische Zählung beabsichtigt, und daß der „dritte“ Tag Kap. 2, 1 wahrscheinlich nicht als der dritte zu jenen beiden, sondern als der dritte seit der Abreise nach Galiläa gemeint ist, wohin man vom unteren Jordan drei Tagereisen braucht.

Wir übergehen für jetzt die Jüngerberufungen am Jordan, welche natürlich die ungeschichtlich verfrühten Apostelberufungen der Synoptiker sein müssen; auch das Wunder zu Kana als solches, auf welches wir anderswo einzugehen haben werden. Baur erklärt dasselbe in naheliegender Weise symbolisch, ohne uns doch zu erklären, warum der Evangelist selbst es uns nicht irgendwie so ausgelegt hat. Dann aber springt er plötzlich mit der kühnen Wendung: „Noch können wir das Wassergebiet des Täufers nicht verlassen, wenngleich das Wasser sich schon in Wein verwandelt hat“, über anderthalb Kapitel des Evangeliums hinweg, um auf Kap. 3, 22 f., auf das letzte Zeugnis des Täufers von Jesu zu kommen. Mit welchem Recht verschiebt so die angebliche Nachweisung des evangelischen Planes die gegebene Reihenfolge der Stoffe? Enthält diese willkürliche Umstellung nicht das schlagendste Zeugnis, daß der dem Evangelisten aufoctroyirte Gedankengang demselben fremd ist? Die geschichtliche Auffassung, daß der Täufer Johannes wirklich fortgefahren habe, dem zwar gesalbten, aber noch nicht das

Scepter ergreifenden Messias das Volk zuzubereiten, daß Jesus selbst, die Unreife des Volkes erkennend, sich der großen Buß- und Taufbewegung mit angenommen habe, und daß so zwischen den Anhängern des abnehmenden und des zunehmenden Lichtes eine Eifersucht erwacht sei, welche der selbstlose Messiasherold durch ein letztes Zeugnis kurz vor seiner Gefangennehmung zu dämpfen versuchte, — das alles bedarf für Baur wiederum gar keiner Widerlegung. Oder vielmehr, die Notiz Kap. 3, 24, welche den besonders durch Luk. 3, 18—20 erweckten Schein abwehrt, als hätten Jesus und Johannes nicht mehr neben einander gewirkt, diese echte Bemerkung eines geschichtschreibenden Mannes, dient ihm nach einer Logik, die ihresgleichen sucht, zum Beweis der Ungeschichtlichkeit der ganzen Darstellung. „Diese Notiz sieht zwar aus, als wolle der Evangelist mit Rücksicht auf den synoptischen Bericht wenigstens die Voraussetzung eines unbewußten Irrtums abschneiden; wenn derselbe sich aber im Bewußtsein dieser Differenz gleichwol in seiner Darstellung nicht irremachen läßt, was ist da anderes zu schließen, als daß er auch hier nicht als historischer Referent vom Täufer reden will, sondern ihn nur im Interesse seiner Darstellung noch einmal auftreten läßt." D. h. also: weil der Evangelist durch eine historische Bemerkung den aus der synoptischen Darstellung entstehenden Schein beseitigt, als sei die Gefangennehmung des Täufers auf die Taufe Jesu unmittelbar gefolgt, so — will er kein historischer Referent sein. Die weitere Argumentation ist dieser Schlußfolgerung ebenbürtig. „Trägt demnach (!) auch dieser Abschnitt so deutlich nicht das Gepräge eines historischen Berichts, sondern nur einer ideellen Darstellung an sich, was sollte gegen den Versuch eingewendet werden können, die ganze historische Situation, die wir hier vor uns haben, und besonders das auffallende, nur hier Jesu zugeschriebene βαπτίζειν, nur als die geschichtliche Einkleidung der so fühlbar dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee (daß Johannes abnehmen, Jesus zunehmen müsse) anzusehen? . . . Wie nahe lag es einem Schriftsteller, welcher sich so gern in der Sphäre der Gegensätze bewegt und sie durch alle Momente hindurch verfolgt, auch den Uebergang von dem einen Moment zum andern, oder den Zeitpunkt, in welchem der Täufer und Jesus sich so

gleichstanden, daß man nicht wußte, ob man dem einen oder dem andern sich zuwenden sollte, besonders zu fixiren? Darum mußten sie nun auch räumlich so nah als möglich zusammentreten und in demselben Beruf thätig erscheinen; das Zusammensein aber in dem gleichen Geschäft erzeugt Eifersucht und Streit. Der Täufer selbst jedoch konnte schicklicherweise an dem Streite nicht theilnehmen: um so natürlicher aber gab ihm die aufgeworfene Streitfrage die Veranlassung, hier gleichsam seinen Schwanengesang anzustimmen" u. s. w. Verdient eine solche Manier, mit der man nach Bedürfnis jeden Geschichtsbericht in Tendenzdichtung auflösen könnte, überhaupt eine ernstliche Widerlegung? Diesmal gibt übrigens nicht bloß der Evangelist, sondern der Kritiker selbst sie an die Hand. Wie konnte denn der Verfasser des vierten Evangeliums überhaupt auf die Idee eines Zeitpunktes kommen, „in welchem Johannes und Jesus sich so gleichstanden, daß man nicht wußte, ob man sich dem einen oder dem andern zuwenden sollte?" In der Wirklichkeit, wie sie Baur aus der synoptischen Darstellung herausliest, hatten beide gar nicht mehr neben einander gewirkt, also einander gar nie gleichstehen können; in der johanneischen Idee aber, wie Baur sie auffaßt, hatte Jesus das Wasser des Täufers bereits Kap. 2, 1—11 in Wein verwandelt, also den Wassertäufer längst so entschieden überflügelt, daß unmöglich nahe am Ende des dritten Kapitels, nach so großen Acten der Selbstoffenbarung, wie sie inzwischen erzählt worden sind, die Idee auftauchen konnte, man habe nicht gewußt, wem von beiden man sich zuwenden solle. Hat der Evangelist Kap. 3, 22 f. dennoch „den Moment fixirt, da Johannes und Jesus einander gleichstanden", so hat er das also nur auf Grund einer historischen Erinnerung zu thun vermocht, aus der er die synoptische Darstellung so, wie er Kap. 3, 24 thut, berichtigen durfte. Ebenso läßt doch das „auffallende, nur hier erwähnte *βαπτίζειν* Jesu" sich schlechterdings nur aus treuer historischen Erinnerung erklären: wie hätte der Baur'sche Logosromandichter, welchem Jesus, der Spender des ewigen Hochzeitsweines, so himmelhoch über dem Täufer stand, aus der Idee heraus dazu kommen sollen, dem Logos das gleiche Wassertaufgeschäft wie dem Vorläufer zuzuschreiben, mochte er es von ihm

eigenhändig oder wie Kap. 4, 2 näher erläutert wird, durch seine Jünger verrichten lassen. Es müßte denn bei diesem vierten Evangelisten „die Lust, sich in Gegensätzen zu bewegen“, so weit gegangen sein, daß er wie ein Aberwitziger sich in puren Selbstwidersprüchen gefallen hätte; und in der That läßt Baur ihn — offenbar in einem Anflug der unentbehrlichen Geistesstörung — Kap. 4, 2 sofort wieder wegleugnen, was er Kap. 3, 22 behauptet hat (Baur a. a. O., S. 123).[1])

Wir übergehen das nächste Kapitel der Baur'schen Analyse, in welchem aus Anlaß des „ersten Auftretens in Jerusalem“ die von uns später zu erörternde Streitfrage über den Schauplatz des Wirkens Jesu verhandelt wird, verweilen dagegen bei dem nächstfolgenden Abschnitt, welcher unter der Aufschrift „Der Glaube und der Unglaube in ihren verschiedenen Formen und ihrem Proceß mit einander; Zeichen und Werke“ die Kap. 3—6 des Evangeliums vornimmt. Nikodemus, der nächste Gegenstand der Erzählung, kommt bei den Synoptikern nicht vor: also wird er eine erfundene Person, eine typische Figur sein. In seinem auf die *σημεῖα* sich stützenden Zutrauen zu Jesu und seiner gleichzeitigen Unfähigkeit, die göttlichen Geheimnisse zu fassen, ist er der unverkennbare Typus des um der *σημεῖα* willen glaubenden Judentums, welches doch zum wahrhaft geistlichen Glauben sich nicht erheben kann und daher mit diesem Glauben, „der nur eine andere Form des Unglaubens

[1]) Eine andere ideelle Genesis des Abschnitts 3, 22—36 hat Strauß ausfindig gemacht: „Was wir hier lesen, ist die umgearbeitete Geschichte von der Zweifelsfrage des Täufers“ (Matth. 11, 2—6). Denn „da man die Anfrage des Täufers, wie sie jetzt nach der Taufgeschichte steht, nur als Zweifel und Anstoß verstehen konnte, so wollte der vierte Evangelist auch diesen Zug lieber durch Umwandlung gut machen als unberichtigt stehen lassen; der Anstoß wurde auf die Jünger des Täufers übertragen“ (a. a. O., S. 406). Als ob dies Ziel sich nicht viel einfacher hätte erreichen lassen als durch eine Verwandlung, in der man das Ursprüngliche gar nicht mehr erkennt! Aus einer Gefängnisbotschaft des Täufers wäre ein Verhalten in freier Wirksamkeit, aus seinem Zweifel ein Bekenntnisact, aus einem Glaubensanstoß des Meisters ein Eifersuchtsärgernis der Jünger geworden: ja, was ist denn da noch übrig, das für die Identität beider Erzählungen zeugen könnte?

ist", doch nicht dem Lichte, sondern der Finsternis angehört, darum auch dem am Schluß der Rede (V. 18. 19) verkündeten Gericht anheimfällt. Man sollte denken, daß der Evangelist demnach an diesem Nikodemus, falls er ihn noch weiter erwähnte, die Consequenz dieses ungeistigen Judenglaubens zur Darstellung bringen, d. h. ihn dem völligen Unglauben und ebendamit dem Gericht verfallen lassen würde: aber siehe da, er bringt ihn noch zweimal und jedesmal in entschiednerem Fortschritt zum rechten Glauben, indem Nikodemus Kap. 7, 50 f. im Synedrium seine anfängliche Angst ablegt und Jesum in Schutz nimmt, Kap. 19, 39 aber, da aller bloß sinnliche Glaube am Kreuz gescheitert ist, sich offen zu dem Gekreuzigten als ein Freund und Liebhaber bekennt![1]) — Diesem Nikodemus gegenüber repräsentirt nun die — ebenso ungeschichtliche — Samariterin das Heidentum in seiner Empfänglichkeit für den wahren geistigen Glauben[2]). Zwar ist sie gar keine Heidin, wie

[1]) Vernünftiger hat Scholten im Nikodemus vielmehr einen Typus der auch über einen Theil der jüdischen Schriftgelehrten siegreichen Macht des Christentums erblickt; aber diese Idee paßt nicht in den von Baur dem Evangelisten aufoctroyirten Plan, in welchem das Judentum durchweg die Rolle der Finsternis spielen muß. Gegen die Geschichtlichkeit des Mannes hat Scholten nur den Einwand, daß man von einem solchen Meister in Israel sonst nicht höre, bekennt indes unmittelbar darauf, daß die rabbinische Literatur einen ähnlichen Namen kenne (Scholten, Das Ev. Joh., übersetzt von H. Lang, S. 285).

[2]) Die Geschichte der Samariterin ist nach Scholten ungeschichtlich, weil Συχάρ ein Verderb von Sichem, der Anfang des Gesprächs nicht natürlich, die Antworten des Weibes in der Manier des Evangelisten, das wunderbare Wissen Jesu Ausfluß der Logosidee, die Frage nach der rechten Anbetungsstätte für dies unentwickelte Weib unwahrscheinlich, die Antwort Jesu Anticipation einer späteren Phase der christlichen Bewußtseinsentwickelung sei, das Gespräch ebenda abgebrochen werde, wo alles zu Sagende gesagt sei, endlich die fünf Männer und der sechste Symbole der samaritischen Religionsgeschichte seien. Aehnlich Keim. Aber viele faule Gründe machen noch nicht einen wirklichen. Wie, wenn man dagegen sagte: Sychar sei gar nicht Sichem, der Anfang des Gesprächs („Gib mir zu trinken") höchst natürlich, die Antworten des Weibes ganz gegen die Manier des Evangelisten halb muthwillig, das wunderbare Wissen Jesu nur eben prophetisch, die Frage nach der rechten Cultusstätte bei einer Samariterin einem jüdischen Propheten gegenüber sehr naheliegend,

jene Kananiterin, welche die Synoptiker dem (nur aus ihnen schöpfenden) Evangelisten als großartiges heidnisches Glaubensexempel umsonst darboten, aber sie ist wenigstens eine Jehovaanbeterin, die „nicht weiß, was sie anbetet“ (V. 22). Zwar faßt auch sie die geistigen Worte Jesu sinnlich auf; aber sie äußert doch ein Verlangen nach lebendigem Wasser und traut dem Messias Aufschluß über die rechte Anbetung zu, — als ob der Glaube des Nikodemus weniger thäte! Zwar glaubt auch sie nur auf Grund eines σημεῖον, nämlich des ihr bewährten wunderbaren Wissens Jesu, aber dies übernatürliche Wissen ist wenigstens kein sinnenfälliges σημεῖον (— und wo steht geschrieben, welcher Art die σημεῖα des Nikodemus Kap. 3, 2 gewesen?). Endlich hat der Evangelist zwar von ihr nicht — wie von seinem Nikodemus — weitere Fortschritte zum geistigen Glauben hin zu berichten; aber dafür glauben nach V. 42 wenigstens ihre Landsleute „um seines Wortes willen“, und so bleibt es dabei: die Samariterin ist der jüdischen Nachtgestalt des Nikodemus gegenüber die heiden-christliche Lichtgestalt. Kann es eine tödlichere Kritik dieser „Analyse des johanneischen Evangeliums“ geben als diese Uebersetzung ihrer schwülstigen Dialektik in einfaches Deutsch? Wenigstens von Poesie kann der Tübinger Meister nicht viel verstanden haben, wenn er nicht fühlte, wie ganz anders ein mit seinem Stoffe frei schaltender evangelischer Dichter das sinnengläubige Judentum und das geistlich-empfängliche Heidentum symbolisirt haben würde. — Aber sein Ungeschick übertrifft sich selbst in der Behandlung der folgenden Geschichte von dem bei Jesu hülfesuchenden βασιλικός. Warum, fragt er, empfängt Jesus den Mann mit dem Vorwurf: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht“, und thut ihm dann doch ein Zeichen und Wunder? Ja nicht, wie die geschichtliche Auffassung sagen wird, aus göttlichem Erbarmen mit der Noth eines Vaterherzens, einem Erbarmen, das sich zu dem sinnlichen Glauben des Mannes herabzulassen und ihn zugleich zu

die Antwort Jesu seinem auch von den Synoptikern bezeugten Bewußtsein entsprechend (z. B. Matth. 6, 6), das Gespräch ebenda unterbrochen, wo es unterbrochen ward, und die fünf Männer samt dem sechsten, dem Buhlen, eben nichts anderes als fünf Ehemänner und ein Buhle?

einem geistlicheren Glauben (an das **Wort** der Zusage) zu erziehen weiß, sondern (im Sinne des dichtenden Evangelisten) — **um den Wunderglauben dialektisch zu vernichten.** Denn indem Jesus den Mann mit dem bloßen zusagenden Worte heimschickt, läßt er ihn ja doch an sein Wort glauben ohne Sehen, und so muß das als Wirkung in die Ferne sich selbst überbietende Wunder „in sich selbst zerfallen und in sein Gegentheil umschlagen"; denn, „ist das Wunder schon auf das bloße Wort des Wunderthäters hin selbst in weiter Ferne geschehen, so muß man dem Wunderthäter auch auf sein Wort glauben, daß es geschehen sei, also auch glauben, ehe man das Wunder sieht, und auch ohne daß man es sieht". Nur schade, daß der Evangelist diese Idee seiner Erzählung nicht, wie doch ein Dichter müßte, auch im Ausgang derselben in die Erscheinung treten läßt, etwa so, daß er den Mann mit dem Worte Jesu ohne nachfolgendes Wunder sich begnügen oder im Vertrauen auf das Wort gar nicht wieder nach seinem kranken Kinde sehen, oder das „in sein Gegentheil umgeschlagene Wunder" daheim in Gestalt des nicht besser, sondern schlimmer gewordenen Kindes vorfinden läßt! Nun aber läßt er die Geschichte nicht nur in die Spitze eines Wunders auslaufen, auf das er noch schließlich (V. 54) accentuirend zurückblickt, sondern er läßt dies Wunder auch, anstatt daß es sich für den Glauben vergleichgültigte, vielmehr erhöhten und sich ausbreitenden Glauben wirken, — „und es ward gläubig er selbst und sein ganzes Haus" (V. 53). Da muß denn doch wol der Evangelist sich selbst und seine eigene Idee nicht recht verstanden haben: aber der Kritiker weist seinen noch unsicheren Schüler aus dem zweiten Jahrhundert zurecht; — „geglaubt hatte er ja auch zuvor schon", ruft er wörtlich dem Evangelisten zu, — „seine Bitte setzte den unbedingtesten Glauben an die Person Jesu schon voraus", also (quod erat demonstrandum) „hat das Wunder, abgesehen von der Heilung seines Sohnes, keine weitere geistige Bedeutung" (**Baur** a. a. O., S. 153). Der scharfsinnige Meister der Kritik, welcher eben erst zwischen dem Glauben des Nikodemus und dem Glauben der Samariterin so feine und weitreichende Unterschiede entdeckt hat, — hier kann er den Unterschied zwischen dem vorgängigen und dem nach-

folgenden Glauben des $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, den der Evangelist doch unverkennbar setzt, durchaus nicht erkennen; denn erkennte er ihn, so schlüge ja seine herauszubringende Idee, die Gleichgültigkeit des Wundererfahrens für den Glauben, in ihr Gegentheil um! — Das Beste aber ist, daß dies die johanneisch zurechtgedichtete Geschichte des synoptischen Hauptmanns von Kapernaum sein soll. Da hatte nun dieser Baur'sche Evangelist in dem Hauptmann von Kapernaum das schönste Beispiel eines Heidenglaubens, wie ihn Jesus „in Israel nicht gefunden", eines Glaubens, der, weit entfernt, sinnliche Nähe und Berührung zu begehren, sich mit dem bloßen gesprochenen Wort genügen lassen will, die allerbeste Folie also zu seinem Nikodemus, der nur glauben wollte, wenn er Zeichen und Wunder sah. Was thut er? Er verpfuscht diese Geschichte bis zur Unkenntlichkeit, bis zum Selbstwiderspruch, läßt den gläubigen Heiden mit Vorwürfen empfangen, die nur auf galiläische Juden passen (V. 45), und erdenkt sich statt dessen als Repräsentantin des geistlich-empfänglichen Heidentums eine in Glauben und Leben gleich sinnliche Samariterin, die sich vom Stockjuden nur durch die Streitfrage, ob man auf dem Garizim oder zu Jerusalem anbeten müsse, unterscheidet! [1])

---

[1]) Beweis für die Identität der Geschichte des $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ mit der des Centurio ist für Baur der Umstand, daß in beiden Erzählungen der Glaube an's Wort die Pointe bildet. „Woher anders kann demnach (!) der Verfasser unseres Evangeliums den Inhalt seiner Erzählung gehabt haben als aus derselben Quelle, aus welcher ihn auch die Synoptiker hatten, oder vielmehr aus den Synoptikern selbst?" Daß demnach das rühmliche Exempel eines gläubigen Heiden, erzählt von dem am meisten judaisirenden ersten Evangelisten, von dem am meisten heidenfreundlichen vierten so entstellt worden wäre, daß aus dem Lob ein Tadel würde, das stört Baur nicht. Dagegen meint Strauß: „Daß der Hauptmann von Kapernaum mehr leistet als Jesus verlangt, paßt nicht in das Schema des vierten Evangelisten, wo der Gottmensch immer mehr thun muß, als der Mensch glauben oder sich vorstellen konnte. Daher spricht Jesus hier sein Machtwort zuerst, und nun erst tritt auf diesen Anstoß hin in dem Menschen der Glaube an das bloße Wort Jesu hervor. In dieser Rolle konnte der Bittsteller dem vierten Evangelisten kein Heide bleiben, wurde daher in einen Beamten des Tetrarchen verwandelt und durch das Tadelswort Jesu als Vertreter des fleischlichen, wundersüchtigen Juden-

Mit Kap. 5 u. 6 treten in der Darstellung des Evangelisten jene Conflicte Jesu mit dem jüdischen Sinn und Geiste ein, welche auch bei den Synoptikern ein so bedeutsames Element bilden, und in der dialektischen Durcherörterung, welche denselben in längeren Jesusreden zutheil wird, vermag die Baur'sche Construction sich leichter wiederzufinden. Zumal von Kap. 7, 1 bis 10, 42 folgt ununterbrochen apologetisch-polemisches Redeelement, welches nicht ohne Grund als „dialektischer Kampf mit dem Unglauben in seinen verschiedenen Formen" überschrieben werden kann. Nichtsdestoweniger behält auch hier die Baur'sche Analyse des Wunderlichen und Widersprüchlichen genug. Man sollte meinen: nachdem Kap. 4, 46—54 die Selbstentwerthung des Wunders entwickelt worden, so sei das Wunderthema nun endlich abgethan und der Unglaube hinfort lediglich als Unglaube ans Wort zu strafen. Der Evangelist aber bringt uns Kap. 5 u. 6 wiederum zwei gewaltige Wunder, die Heilung des 38jährigen Kranken und die Speisung der Fünftausend. Sollen nun beide, Darstellungen des Logos als des absoluten sowol erweckenden als ernährenden Lebensprincips, als Anlässe zur Entwickelung des Unglaubens gefaßt sein, und zwar Kap. 5 des jüdischen, Kap. 6 des galiläischen, d. h. dort der ethischen, hier der intellectuellen Unfähigkeit für das Geistlich-Göttliche, so bleibt nicht nur zu fragen, warum doch eine nach rein ideellen Gesichtspunkten fortschreitende Darstellung von der schlimmeren Form des [ethischen[Unglaubens wieder zu der verzeihlichen des intellectuellen] zurückkehrt, sondern noch mehr, ob es denn wahr ist, daß der Evangelist je ethische und intellectuelle Unfähigkeit so von einander scheidet, ob er nicht beide vielmehr unzertrennlich zusammendenkt. Mit einer dritten Wundererzählung dieses Abschnittes, mit dem Meereswandeln Jesu, hat Baur für die im Evangelium explicirte Idee nun gar nichts anzufangen gewußt und

tums hingestellt?" Ei, warum durfte er kein Heide bleiben, da doch auch nach Johannes sein Glaube an's bloße Wort vorbildlich blieb? Und wenn er ein Jude werden sollte, warum wird er nicht ein Jude genannt, sondern ein königlicher Beamter, als welcher er — ebenso wie der ohne Zweifel auch in herodianischen Diensten stehende Hauptmann von Kapernaum — ebenso gut Heide als Jude sein konnte?

daher vorgezogen sich an derselben **schweigend** vorbeizudrücken. Allerdings deutet hier auch der Evangelist nicht das Geringste von einer symbolisirten Idee an: um so stärker war die Mahnung, in seinem Buche wol etwa eine sinnreiche, ideenvolle Auswahl von Thatsachen, nicht aber lediglich dialektische Explication einer Idee als solcher zu finden. — Von Kap. 7 an tritt nun nach Baur, nachdem der Unglaube sich in seinen verschiedenen Formen explicirt hat, endlich „der radicale Unglaube“ auf den Plan. Es ist die Aufgabe Jesu, denselben in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunkt zu bekämpfen; darum ist der Rathschlag seiner Brüder nach Jerusalem zu ziehen richtig; aber er kann (— als ob das der Sinn der Antwort Jesu Kap. 7, 6—8 wäre! —) „nur auf dem Wege der dialektischen Vermittelung realisirt werden“. Die zunächstfolgenden Laubhüttenfestscenen sollen den Sinn haben: „So evident der Charakter der Göttlichkeit Jesu und so unwiderstehlich ihr Eindruck, so entschieden ist dagegen der Unglaube entschlossen, alles zu verwerfen und nichts als Beweis gelten zu lassen.“ Ist es wirklich das, was einem unbefangenen Leser aus diesem siebenten Kapitel entgegentritt? Er wird vielmehr das Bild eines Schwankens der Leute zwischen Glauben und Unglauben, des noch unentschiedenen zwischen Jesus und seinen Gegnern hin- und herwogenden Kampfes empfangen, ein Bild, wie es allerdings nicht der Dialektik der Baur'schen Analyse, wol aber dem vom Evangelisten gezeichneten historischen Moment entspricht. — Im achten Kapitel, sagt Baur, werde der Unglaube auf seine letzte Consequenz zurückgeführt, auf den diabolischen Ursprung, und dadurch widerlegt, daß er in dieser Consequenz auch das negiren müsse, was er in seiner reinen Negativität glaubte festhalten zu können. Findet man den reichen Inhalt des Kapitels lediglich hierin, dann ist derselbe freilich, wie Baur selbst bekennt, mit V. 51 erschöpft, und „die Unterredung läuft nur an einem Misverständnis fort, ohne daß etwas wesentliches zum Vorhergehenden hinzukommt“: woher und wozu das, wenn der Bericht nur aus einer dialektisch sich explicirenden Idee erdichtet ist; und sollte dem Evangelisten das „Ehe Abraham ward, bin ich“ (V. 58) wirklich so wenig „wesentlich“ gewesen sein? — Im neunten Kapitel spinnt sich der dialektische Kampf abermals

an einer Wundergeschichte weiter, an der Heilung des Blindgebornen. Warum nun hier wieder ein Wunder, und zwar ein solches, wodurch ein Mensch zum wahren Glauben kommt; ist denn nicht längst nach Baur das Wunder in seiner Werthlosigkeit für den Glauben dargethan worden? Und warum gerade wieder eine Kranken- und Sabbatsheilung, wie schon Kap. 5 dagewesen, wenn doch kein historisches, sondern nur ein ideelles Motiv für solche Erzählungen da sein soll? Gibt denn diese Blindenheilung ideell etwas wesentlich anderes aus als die Heilung am Teiche Bethesda? Daß das Wunder „sich nicht leugnen läßt" trotz aller Versuche, die dazu gemacht werden, das ist ihm doch im Grunde mit allen andern gemein und kann nicht für eine eigentümliche „Idee" ausgegeben werden, und auch das sich anschließende Wort „Ich bin zum Gericht in die Welt gekommen" hat ähnlichen Aussprüchen des dritten und fünften Kapitels gegenüber kein neues dogmatisches Moment. So kommt die Baur'sche Construction gerade in diesem ihr günstigsten Theile des Evangeliums allmählich in's Stocken, um schließlich beim zehnten Kapitel das naive Geständnis abzulegen, daß der Witz ihr ausgeht: „was im zehnten Kapitel sich anschließt, hat kein besonderes Moment für die weitere Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums." Indes wenigstens am Ende dieses für Baur so undankbaren Kapitels, in welchem Jesus sich als den guten Hirten verkündet und über den Sinn seiner Gottessohnschaft sich mit den Juden auseinandersetzt, findet sich etwas zweckdienliches. Indem nämlich der Evangelist V. 40—42 die Peräer sagen läßt: „Johannes that kein Zeichen, aber alles, was er von diesem gesagt hat, ist wahr", will er andeuten, „daß wir die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der σημεῖα zu betrachten haben". Lassen wir diese eigentümliche Exegese des Wortes der Peräer dahingestellt: aber wäre auch nur der Gedanke an sich richtig, wo bliebe die „Selbstvernichtung des Wunders" am Ende des vierten Kapitels, und was sollten wir mit Kap. 7. 8 u. 10 des Evangeliums anfangen, mit diesen vielen und langen Reden, die ein σημεῖον weder zum Anlaß noch zum Thema haben? Um die Verwirrung des Kritikers zu krönen, muß ihm eben jetzt, nachdem er den unter dem

Gesichtspunkt der σημεῖα stehenden Theil des Evangeliums für „geschlossen" erklärt hat, im elften Kapitel das großartigste σημεῖον des Evangeliums erst kommen, die Auferweckung des Lazarus. Indes, er weiß sich zu helfen: dies Zeichen ist nicht mehr, wie die bisherigen (— auch das Hochzeitswunder und das Meereswandeln? —) Gegenstand der Discussion mit den Juden, sondern dient (lediglich?) dazu, die Katastrophe des Lebens Jesu motivirend herbeizuführen. Natürlich werden alle Mittel aufgeboten, diese Motivirung als eine vom Evangelisten durch und durch erdichtete zu erweisen. Wir behalten uns, da der Schwerpunkt der Frage hier nicht in die Idee, sondern in die Thatsächlichkeit des Wunders fällt, die Kritik dieser Kritik bis dahin vor, wo wir auf die johanneischen Wunder als solche kommen werden.

Der Uebergang zur Leidensgeschichte bietet in der Baur'schen Analyse wenig bemerkenswerthes, da das kritische Hauptthema dieses Abschnittes, die Uebergehung des heiligen Abendmahls und die Differenz des Todesdatums Jesu, für die Erörterung des Verhältnisses zu den Synoptikern aufgespart wird. Nachdem das zwölfte Kapitel einerseits in den Griechen, welche Jesum zu sehen begehren, die Perspective in die gläubige Heidenwelt eröffnet, andererseits auf den Unglauben der Juden noch einen Rückblick geworfen hat, motiviren sich die Abschiedsreden (von denen übrigens eine verhältnißmäßig einfache und treffende Entwickelung gegeben wird) dem Kritiker daraus, daß die Verherrlichung Jesu in der Welt nur mittelst des Glaubens derselben, und dieser Glaube nur mittelst des geisterfüllten Zeugnisses der Jünger möglich sei, also Jesus sich letzteren mit aller Macht der Liebe zuwenden müsse, um ihren Glauben zu befestigen, zu läutern und mit objectivem Inhalt zu erfüllen. Daß er hiemit nicht eine subjective Idee des Evangelisten, sondern die objective der heiligen Geschichte ausspricht, mithin die Abschiedsreden nicht als erdichtete, sondern als wesentlich geschichtsnothwendige motivirt, scheint Baur nicht zu fühlen. — Die Leidensgeschichte selbst gibt ihm nur geringe Ausbeute; eine eigentümlich johanneische Idee läßt sich hier nur finden in der Haltung des Pilatus, die wir besser bei der Erörterung des Verhältnisses zu den Synoptikern berücksichtigen werden, und in dem aus der Seiten-

wunde des Gekreuzigten ausfließenden Blut und Wasser. „Je feierlicher der Evangelist hier bezeugt, gesehen zu haben, eine um so nähere Beziehung muß die Stelle auf den Hauptzweck des Evangeliums haben“. . . „Als eine reine Unmöglichkeit darf es nach dem Urtheil aller Sachkundigen angesehen werden, daß aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdies in bemerkbarer Sonderung, ausgeflossen ist“. . . . Aber „was man mit leiblichen Augen nicht sehen kann, kann man geistig sehen“. „Das Wasser ist das Bild des Geistes (Kap. 7, 38), und wenn in dieser Stelle das Ausfließen des Wassers bedingt ist durch den erst noch folgenden Tod, so ist ja dieser Tod nun wirklich erfolgt, und es fließt somit aus dem geöffneten Leibe nicht bloß Wasser aus, sondern auch Blut, das Symbol des Todes.“ Der Evangelist sieht demnach „in dem Tode Jesu unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen sollen, die Fülle des geistigen Lebens, die durch das Princip des Geistes Christi ausfließen soll“ und „nur die Wahrheit dieser Anschauung ist es, die er mit der unmittelbaren Selbstgewißheit seines christlichen Bewußtseins bezeugt“. Und doch erfindet er der Wahrheit dieser Anschauung zulieb einen unhistorischen Lanzenstich, denn „soll Blut und Wasser von dem Leibe ausfließen, so muß der Leib dazu geöffnet sein, also durch einen Stich wie der einer Lanze“. Ist es nun nur die Wahrheit einer geistigen, oder auch die Lüge einer sinnlichen Anschauung, die der Evangelist demnach hier bezeugen würde? Derselbe Mann, der seinen ersten Brief beginnt mit jenem ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, der soll hier, wo er ein sinnliches Factum als solches ohne alle geistliche Deutung oder Andeutung mit einem καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν bekräftigt, damit nur eine intellectuelle Anschauung haben ausdrücken wollen? Wo war Baurs exegetisches Gewissen, als er diese Behauptung einschrieb, die er an jedem apologetischen Theologen mit Hohn abgethan haben würde? Und wo war sein exegetisches Gewissen, als er (a. a. O., S. 218) die Stelle 1 Joh. 5, 6 οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι als er=

klärende Parallelstelle abwies, weil — 1 Joh. 5, 6 nicht „Blut und Wasser", sondern „Wasser und Blut" stehe? Welches immer der nähere Sinn dieser epistolischen Stelle sei, das ist klar, dem Verfasser waren Wasser und Blut Symbole der Messianität Jesu [1]), und das Blut insonderheit ein Zeugnis, daß Jesus Christus *ἐν σαρκί* gekommen: sollte also nicht die Stelle Ev. 19, 34 ebendarum so accentuirt sein, weil es denselben Leuten gegenüber, die der erste Brief bekämpft, von Werth war, die Realität des Blutes Christi zu bezeugen, und weil den mit Liebe symbolisirenden und typologisirenden Evangelisten das ausfließend gesehene, mit Wasser des Perikardiums oder zersetztem Blutwasser gemischte Blut sofort an jenes „Zeugnisgeben von Wasser und Blut" (1 Joh. 5, 7. 8) gemahnte? Das setzt denn freilich die sinnliche Wahrheit der bezeugten Anschauung unbedingt voraus; die Realität der Leiblichkeit Christi (das *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι*) kann nur aus wirklich ausfließendem Blut bewiesen werden und die ganze unausgesprochene Symbolik der Betrachtung kann nur durch eine entsprechende sinnliche Wahrnehmung veranlaßt sein, wie denn auch die in V. 36. 37 folgenden Schriftcitate durchaus die sinnliche Wahrheit des Bezeugten zur Voraussetzung haben. Aber nun ist nach Baur das Bezeugte sinnlich genommen „rein unmöglich". Eigen, — Scholten will diese Möglichkeit nur „dahingestellt lassen"; auch Keim und selbst Strauß (Leben Jesu von 1835, Bd. II, S. 599 der 3. Aufl.) geben zu, daß aus dem durch den Lanzenstich geöffneten Perikardium Blut und Wasser, nur nicht in merklicher Sonderung, ausfließen konnte; es steht also mit der „reinen Unmöglichkeit" Baurs, die auch noch durch ein „überdies in bemerkbarer Sonderung" limitirt werden muß, nicht recht geheuer [2]). Baur weiß auch, daß „Sachkundige", Aerzte, zum Theil anders geurtheilt haben; dennoch schreibt er: „nach dem

1) Wahrscheinlich doch das Wasser als das Element der Jordanstaufe und so der Messiasweihe, das Blut als das Sinnbild des Kreuzestodes und so der Messiasvollendung.

2) Auch die beanstandete „merkliche Sonderung" ergibt sich unseres Wissens, wenn man annimmt, daß Jesus vermöge eines Herzbruchs gestorben sei, das Blut sich in's Perikardium ergossen habe, und hier die Zersetzung in serum und cruor eingetreten sei.

Urtheil aller Sachkundigen". Und er höhnt über die Theologen, welche in diesem Fall „das Heil ihrer Wissenschaft und ihres Glaubens bei Medicinern und Anatomen suchen" (a. a. O., S. 219 Anm.). Als ob die Möglichkeit eines anatomischen Befundes anderswie von den Theologen constatirt werden könnte, als durch Befragung der Sachkundigen, und als ob Baur nicht ebenfalls seine „reine Unmöglichkeit" sich von „Sachkundigen" hätte verbürgen lassen! Aber freilich, behufs Anfechtung des Evangeliums darf man Mediciner und Anatomen befragen, nur nicht behufs seiner Bestätigung [1]).

In der Auferstehungsgeschichte kommt es Baur darauf an, dem Evangelisten eine spiritualistische, doketistische Idee anzubeweisen. Die schwierige Stelle Kap. 20, 17 (*μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς Ἀναβαίνω κ. τ. λ.*) wird benutzt, um die Auferstehung mit der Himmelfahrt coincidiren zu lassen und daraufhin die Erscheinungen des Auferstandenen im Jüngerkreise zu rein geistigen Phänomenen zu stempeln, zu einem Wiedersehen eben der Art, wie es in Synonymität mit der Verheißung des Geistes in den Abschiedsreden zugesagt sei. Wir werden die Stelle Kap. 20, 17 bei einem andern Anlaß zu besprechen haben; daß die Folgerungen, welche Baur aus ihr zieht, unhaltbar sind, ist ohnedies klar. Wären auch wirklich die nachmaligen Erscheinungen Jesu im Jüngerkreise als rein geistig-himmlische gedacht, so wäre darum

---

[1]) Besonders unglücklich ist Strauß in der Behandlung dieses Punktes. „Wäre nur Blut ausgeflossen, so erschiene der Gestochene als bloßer Mensch; es muß noch etwas mitausgeflossen sein, und was kann dies anders gewesen sein, als was der Tod Jesu den Seinen bringen sollte, der heilige Geist? Daneben mag der Evangelist das Ausfließen von Wasser und Blut zugleich für eine Todesprobe gehalten haben". Also bald ist das Blut nur einfaches Menschenblut, bald Symbol des Heilstodes, das Wasser bald der heilige Geist, bald Wasser des sich zersetzenden Blutes! Außerdem bedeutet nach Strauß das Wasser und Blut zugleich Taufe und Abendmahl, das Wasser insonderheit aber nicht bloß das Taufwasser, sondern zugleich das Wasser, das nach antiker Sitte dem Abendmahlswein beigemischt ward. So zu lesen im „Leben Jesu fürs deutsche Volk", S. 541 u. 594.



doch nicht, wie Baur will, die Auferstehung mit der Himmelfahrt vereinerleit und in ein rein geistiges Aufleben des in seinen status quo ante zurückkehrenden Logos verwandelt; denn als der Auferstandene der Maria Magdalena erscheint, ist er ja nach seiner wörtlichen Erklärung „noch nicht aufgefahren", vielmehr nach Baurs eigener Auffassung noch durch Anfassen aufzuhalten, also als Auferstandener in tastbarer Leiblichkeit. Aber auch nachher — wie könnte es der Sinn des Evangelisten sein, den Herrn leiblos, in rein geistiger Weise seinen Jüngern erscheinen zu lassen, wenn er diese doch erst (V. 20) durch das Zeichen seiner durchbohrten Hände und Seite seiner gewiß werden, wenn er ihn an den Thomas die Aufforderung richten läßt: „Reiche deine Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig?" Freilich, gerade diese Thomasgeschichte zeigt, wie es in unserm Evangelium keinen so festen und unzweideutigen Thatbestand gibt, daß die Baur'sche Dialektik ihn nicht auflösen und in sein Gegentheil verwandeln könnte. Diese leibhafte Erscheinung des Auferstandenen ist nach Baur nur „der bildliche Ausdruck des Bewußtseins, daß der den Jüngern mitgetheilte Geist der von ihm gesendete ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist". Als ob es sich in der Thomasgeschichte um die Herkunft des heiligen Geistes handelte, und nicht um die sinnenfällige Realität der Auferstehung Jesu! Aber hören wir in Baurs eigenen Worten den Gedankengang, durch welchen dies merkwürdige Resultat erreicht wird. „Je sinnlicher diese angebotene Probe, desto stärker contrastirt sie mit dem Tadel, den Thomas empfängt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.' Die sinnliche Erscheinung des Herrn ist demnach an sich nicht nothwendig, der Glaube bedarf ihrer nicht . . .; für den rechten Glauben darf der Herr nicht mehr äußerlich erscheinen, er kommt nur im Geiste. Auf dem hohen Standpunkt dieses reinen, ohne Sehen glaubenden Glaubens werden die äußeren den Glauben vermittelnden Erscheinungen nur zu leichten durchsichtigen Formen, welche der Glaube gleichsam als die Reflexe seines eigenen Wesens nur dazu aus sich herausgehen läßt, um sich aus ihnen in sich selbst zurückzunehmen." Also

die Erscheinungen des Auferstandenen sind bei Johannes nur Reflexe, welche der Glaube aus sich hervorgehen läßt, und zwar ein dichtender, der Unwirklichkeit und Ungeschichtlichkeit dieser Reflexe sich bewußter Glaube: so hat dieser Baur'sche Evangelist bereits vor 1700 Jahren die moderne Visionshypothese mit der Betrugsgewandtheit eines Reimarus'schen Apostels vereinigt! Hier ist, wie schon oben angeführt, selbst einem Strauß die Baur'sche Sophisterei zu arg geworden und er hat erinnert, daß ohne die Annahme, daß der Evangelist sich solche Scenen als wirklich geschehene vorgestellt habe, das vierte Evangelium nicht zu begreifen sei (Leben Jesu von 1865, S. 610). Wir aber wenden uns mit Widerwillen ab von einer Kritik und Dialektik, die auf solche Weise dem Evangelisten die Worte im Mund und die Gedanken in der Seele verdreht und Schritt für Schritt begehrlich in ihn hineinliest, was sie aus ihm herauslesen möchte [1]).

Das ist in ihren hauptsächlichsten Zügen die berühmte Baur'sche Analyse des vierten Evangeliums, die Herleitung desselben aus ideellen Motiven, von welcher die antijohanneische Kritik bis heute nach dieser Seite hin fast ausschließlich lebt. Noch 1865 in seinem zweiten „Leben Jesu" hat Strauß sie als ein kritisches Meisterwerk gepriesen, durch welches der Verfasser sich mit unvergänglichem Ruhm bedeckt und den Kampf ums johanneische Evangelium siegreich durchgefochten habe, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden seien (a. a. O., S. 108). Eine unbefangenere

---

[1]) Unter den Nachfolgern Baurs ist hier besonders Scholten interessant. Er will die Frage nach der physischen Möglichkeit solcher in objectiver Bedeutung gedachten Erscheinungen „dahingestellt" lassen, „als zu einem Gebiete gehörig, auf dem wir uns nicht zu Hause fühlen", — behauptet aber dann doch mit großer Gewißheit (— also inzwischen auf dem Gebiete des Jenseits heimisch geworden? —), da es keinen Hades gebe, so gebe es auch keine Auferstehung daraus. Er findet außerdem, daß Johannes die Auferstehung Jesu „vielleicht unter Beseitigung des Leichnams, auf visionäre Weise" gedacht habe, denn „auch Thomas habe ihn nicht wirklich betastet." Als ob der Evangelist nicht das wenigstens mit allen Mitteln der menschlichen Sprache ausgedrückt hätte, daß Thomas ihn hätte betasten können! Läßt sich mit solchen bodenlosen Willkürlichkeiten der „Kritik" überhaupt noch wissenschaftlich streiten?

Nachwelt, wenn sie diese ermüdenden dialektischen Schraubengänge überhaupt noch durchwandert, wird hier eines der denkwürdigsten Exempel finden, wie weit von vorgefaßter falschen Meinung aus ein bedeutender Forscher durch selbstbetrügerische Dialektik ins Absurde und Sophistische verführt werden kann. Nicht einmal ein Plan des Evangeliums, der — ob richtig, ob irrig — diesen Namen verdiente, wird mit allen jenen Gewaltsamkeiten herausgebracht. Bald ist vom Proceß des Glaubens und des Unglaubens, bald vom Gesichtspunkt der σημεῖα, bald von Judentum und Heidentum, oder von jerusalemitischem und galiläischem Standpunkt die Rede, ohne daß uns irgendwo von einem dieser Punkte aus eine lichte Durchsicht durch die Anlage des Buches eröffnet würde. Daß der Evangelist die Geschichte Jesu als einen Kampf von Licht und Finsternis auffaßt, daß er diesen Kampf zu immer tragischeren Phasen fortschreiten und beide streitenden Mächte sich immer allseitiger entwickeln läßt, bis mit dem zwölften Kapitel die Unempfänglichkeit des jüdischen Volkes für das „Licht der Welt" als vollendete Thatsache constatirt und zum zweiten Theil der Darstellung, zur vollendenden Offenbarung des Lichtes im Kreise seiner Freunde und in Todesschatten und Auferstehungsglanz übergegangen werden kann, — das hat man bereits vor Baurs Bemühungen auf de Wette'schem Standpunkt gewußt, und das verträgt sich vollständig mit der geschichtlichen Auffassung des Evangeliums. Nun mag es sein, daß Baur hie und da die ideellen Gesichtspunkte, welche die Auswahl und Darstellung des Evangelisten auch im Einzelnen mitbestimmt haben mögen, richtig erkannt hat: uns das Geheimnis der Composition desselben wahrhaft zu enträthseln, daran hinderte ihn nächst dem falschen Schlüssel, den er an die zu eröffnende Thür mitbrachte, sein einseitiger Logicismus. Wer ein Werk des christlichen Altertums, ein Werk, dessen Verfasser überdies handgreiflich **kein** geschulter Dialektiker war, einseitig nach dialektischen Gesichtspunkten construiren will, anstatt sich in die vielseitige Wechselwirkung von Reflexion und unmittelbarem Tact, Individualität und Tradition, religiösen und schriftstellerisch-künstlerischen Motiven, Erinnerung und Lehrgedanken, Rücksicht auf die Darstellung der Vorgänger und auf das gegenwärtige Bedürfnis

der Christenheit möglichst hineinzuversetzen, mit einem Worte seine Aufgabe historisch und psychologisch zu fassen, der kann gar nicht anders, als ein solches Werk verkennen und verzerren.

Indes diese unglückliche Construction des Johannesevangeliums aus der Idee bildet doch nur die eine Seite der kritischen Arbeit. Wie bereits oben bemerkt, hat schon Baur dieselbe stückweise ergänzt durch eine realistischere Betrachtung, durch Einzelvergleichung johanneischer Mittheilungen mit synoptischen, um so an denjenigen Punkten, an welchen die beiderseitige Darstellung collidirt, die historische Ueberlegenheit der Synoptiker und den gänzlichen Mangel an selbständigem Material auf johanneischer Seite darzuthun, und nach dieser Seite hin haben ihn seine Nachfolger, in dem Gefühl, daß er nach derselben noch nicht genug, dagegen nach der anderen, ideellen zu viel gethan, vorzugsweise zu ergänzen gesucht [1]). Wir gehen mit ihnen zu dieser allerdings fruchtbareren Untersuchungsweise über, nicht sowol um die unzähligen kleinen Nergeleien, welche mit wahrhaft inquisitorischer Geschicklichkeit gegen die johanneische Darstellung ausgedacht worden sind, alle einzeln zu widerlegen (— ein gutes Theil derselben wird sich im Verlauf unserer zweiten Abhandlung gelegentlich erledigen —), sondern um an einer Reihe von Hauptpunkten positiv darzuthun, wie das behauptete Verhältnis des Johannes und der Synoptiker vielmehr das umgekehrte ist; wie der vierte Evangelist, weit entfernt kein eigenes historisches Material zu haben, nach allen Regeln vergleichender Quellenkritik sich als der selbständige, überlegene, von persönlicher Erfahrung ausgehende Berichterstatter bewährt.

Die Untersuchung des historischen Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern hat zur Vorfrage die Frage nach ihrem literärischen Verhältnis. Daß der vierte Evangelist nicht nur später als die drei ersten geschrieben, daß er sie auch gekannt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt hat, wird gegenwärtig von beiden Seiten zugegeben und läßt sich nicht wohl verkennen. Wir

---

[1]) Vgl. Keim, Leben Jesu, Bd. I, S. 122, wo ausgeführt wird, Baurs Kritik sei nicht veraltet; er habe die Ungeschichtlichkeit des vierten Evangeliums nur nicht genug, mehr nur aus der zu Grunde liegenden Idee als aus den Thatsachen bewiesen.



lassen den vielfach precären Beweis ganz dahingestellt, den Holtzmann für eine sprachliche Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern zu führen gesucht hat [1]). Aber wenn der Evangelist Kap. 3, 22 bemerkt: „denn Johannes war noch nicht ins Gefängnis gelegt“, ohne von dieser Gefangenschaft vorher etwas erwähnt zu haben, so erklärt sich das nur aus dem Motiv, die synoptische Darstellung zu berichtigen, welche die Gefangennehmung des Täufers bereits mit dem Auftreten Jesu zusammenfallen läßt. Oder wenn er Kap. 11, 1 Bethanien als das „Dorf der Maria und Martha“ bezeichnet, Namen, die bis dahin noch gar nicht bei ihm vorgekommen sind, so ist die Bezugnahme auf Luk. 10, 38—42 mit Händen zu greifen. Ebenso setzt er dort V. 2 die bethanische Salbungsgeschichte des Matthäus und Markus als bekannt voraus; desgleichen Kap. 6, 67 die Apostelwahl, wenn er von den „Zwölfen“ redet, ohne deren Formirung berichtet zu haben, und nicht anders ist es in verschiedenen weniger handgreiflichen Fällen. Wenn nun unser Evangelist bei solcher Kenntnis und Voraussetzung der Synoptiker eine Darstellung des Lebens Jesu gibt, die mit jenen nur ausnahmsweise parallel geht, ganz überwiegend dagegen von ihnen abweicht, in welchem principiellen Sinne werden wir seine Abweichung zu nehmen haben, in dem der Ausschließung oder in dem der Ergänzung des Synoptischen? Die kritische Schule versucht es, ihr den Sinn der Ausschließung zu geben; wenn Johannes die Kindheitsgeschichte, die Taufe und Versuchung Jesu, die Abendmahlseinsetzung, den Kampf von Gethsemane, überhaupt irgend einen synoptischen Zug, der sich mit der angeblich johanneischen Tendenz nicht reimen zu wollen scheint, nicht noch einmal erzählt, so folgert man flugs, daß er durch sein Schweigen dawider habe Protest einlegen und

---

[1]) In Hilgenfelds Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1869, S. 62 ff. Ein Beweis wider die Echtheit des Evangeliums würde in allen diesen Aehnlichkeiten, auch wenn sie sämmtlich Reminiscenzen aus den Synoptikern wären, nicht liegen, denn sprachliche Wendungen hätten einem Apostel ebenso gut wie einem Nichtapostel aus vorgängiger Lectüre im Gedächtnis bleiben können, und auch für den ersteren wäre es natürlich gewesen, ehe er an die Ausarbeitung eines eignen Evangeliums ging, sich seine Vorgänger noch einmal sorgfältig anzusehen.

das Uebergangene für seine Leser aus dem Lebensbilde Jesu, wie er es ihnen einprägen wollte, habe ausstreichen wollen [1]). Ist diese Schlußfolgerung überhaupt eine vernünftig mögliche? Die kritische Schule selbst kann sie nicht durchführen; „die genaue Erzählung der evangelischen Geschichte, sagt Keim (a. a. O., S. 105) ist unter Voraussetzung der sonstigen Kenntnis der Leser öfters abgelehnt (Kap. 2, 23; 4, 45; 10, 32; 12, 37 und besonders Kap. 12, 2)"; wie kann denn aber dasselbe Schweigen des Evangelisten einmal die Wahrheit und ein andermal die Unwahrheit der synoptischen Tradition ausdrücken wollen? So wenig er die Apostelwahl leugnet, indem er sie nicht erzählt (vgl. Kap. 6, 70· *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην*), so wenig ist es ihm — wie schon oben ausgeführt — eingefallen, die Taufe Jesu zu leugnen, auf die er vielmehr unverkennbar anspielt, und so wenig ist es ihm eingefallen, die Bergpredigt, die Abendmahlsstiftung, den Gethsemanekampf dadurch, daß er sie nicht überflüßigerweise noch einmal berichtete, todtschweigen zu wollen. Wie wir schon früher hervorgehoben haben: welch ein Narr wäre er auch gewesen, wenn er sich eingebildet hätte, Dinge, welche für jeden Christen notorisch und selbstverständlich waren, nicht etwa durch ausdrückliche Bestreitung, sondern durch einfache Uebergehung, durch Uebergehung in einem Buche, welches zudem bekennt nichts weniger als ein vollständiges Evangelium zu sein (Kap. 20, 30), im christlichen Bewußtsein auslöschen zu können! Und nicht nur ein Narr, auch ein mit der Kirche seiner Zeit ganz Zerfallener hätte er auf diesem Standpunkt sein müssen; ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, welcher sich den synoptischen Evangelien und selbst dem heiligen Abendmahle so entwerthend und verwerfend gegenüberstellte, ließe sich — hierin ein potenzirter Marcion — schlechterdings nur auf einem durchaus häretischen Standpunkt denken; ein solcher Stand-

[1]) So leugnet z. B. nach Keim das vierte Evangelium das Kreuztragen des Simon von Cyrene, — einfach weil es nichts davon sagt; oder es läßt nach Scholten die Fürbitte für die Henker weg, weil sein Jesus nach Kap. 17, 9 „nicht für die Welt bittet", will sie also durch sein Schweigen für unwahr erklären. Dieselbe Schlußfolgerung kehrt unzähligemal wieder.



punkt aber ist weder im Johannesevangelium sonst irgend zu spüren, noch auch würde die damalige schon so entschieden traditionsgläubige Kirche das Buch eines so radicalen Opponenten gegen die geheiligtsten Ueberlieferungen sich als apostolisch und kanonisch angeeignet haben. Gegen diese vollkommen durchschlagenden Gesichtspunkte kommt dasjenige, was man etwa zu Gunsten jener Todtschweigungshypothese anführen könnte, daß Johannes doch auch manche synoptischen Materien wiederhole, also die übergangenen nicht bloß überflüßigkeitshalber unwiederholt gelassen haben könne, und daß er für das Uebergangene selten erkennbare Fugen lasse, also es durch das Strenggeschlossene seiner Darstellung ausschließe, nicht auf. So oft er synoptische Materien ausnahmsweise wiederholt, so oft läßt sich das Motiv ohne Mühe errathen, das ihn eine Ausnahme von der Regel machen heißt [1]); das Andere aber, daß er für das Uebergangene zumeist keine Fugen läßt, liegt einerseits an der biblischen Einfalt seiner — gelehrten Ansprüchen allerdings nicht entsprechenden — Erzählung, andererseits an der großartigen Freiheit derselben, welche — um das Buchstäbliche unbekümmert — große summarische Lehr- und Geschichtsbilder entwirft, in die das synoptische Einzelmaterial mitunter geradezu musivisch eingefügt wird [2]).

So dürfen wir es denn als festen Ausgangspunkt für die Vergleichung zwischen johanneischer und synoptischer Darstellung voraussetzen, daß jene die Materialien der letzteren durch ihr Schweigen durchaus nicht ausschließen, vielmehr für den ganzen congruirenden Zeitbereich bestätigen und durch ihre eigenen Mitthei-

---

1) Die Tempelreinigung bringt er, schon um ihr ihre richtige Stellung zurückzugeben, die Speisung der 5000 als Thema der folgenden Predigt, das Meereswandeln als unentbehrlichen Uebergang vom Schauplatz des Wunders zu dem der Lehrrede, den Einzug in Jerusalem zur Motivirung der Katastrophe, die Salbung zur Motivirung des Verraths. In der Leidensgeschichte mußte, um einzelnes ergänzen und berichtigen zu können, irgendwie das Ganze umfaßt werden; ähnlich im Auferstehungsbericht.

2) Vgl. das lehrreiche Beispiel Kap. 9, 69, wo das Bekenntnis des Petrus mit einem ähnlichen, bei anderer Gelegenheit gesprochenen Bekenntnisworte desselben combinirt ist, — eine Freiheit, die indes nicht erst Johannes, sondern schon Matthäus sich reichlich genommen hat.

lungen ergänzen will. Es versteht sich von selbst, soll aber für Misverstand und Misdeutung ausdrücklich bemerkt sein, daß dieser Ergänzungsgesichtspunkt weder die Berichtigung der synoptischen Darstellung im Großen wie im Kleinen, noch die Durchführung eines eigenen großen leitenden Gedankens ausschließt; die erstere wird überall zu erkennen sein, wo unser Evangelist den Synoptikern positiv widerspricht, wie Kap. 3, 24 oder hinsichtlich der mehreren Festreisen, die letztere, schon im Prolog angekündigt, wird sich eben in der Auswahl der ergänzenden Materien bethätigen und gewissermaßen selbst Ergänzung im großen Stile sein. — Die große Tragweite dieses Ergänzungsverhältnisses für unsere ganze weitere Untersuchung liegt auf der Hand. Die Sache zwischen Johannes und den Synoptikern liegt nun von vornherein nicht so, wie Baur sie terroristisch zu stellen sucht, als ob wir zwischen der Glaubwürdigkeit des einen und des andern Theiles schlechthin zu wählen, also bei einer Bevorzugung des Johannes den Synoptikern ihren geschichtlichen Charakter abzusprechen hätten, sondern sie steht so, daß die johanneische Darstellung selbst es verlangt, im Großen und Ganzen mit der synoptischen vereinbart zu werden, und daß erst auf Grund dieser Vereinbarung die Abweichungen zu bemessen und zu würdigen sind. Machen wir von diesem Standpunkt zunächst auf den ersten und wichtigsten Vergleichungspunkt, auf den Grundriß des öffentlichen Lebens Jesu, Anwendung; er wird uns von daher sogleich erneute Bewährung empfangen.

Nach den Synoptikern ist dieser Grundriß bekanntlich der: Jesus tritt nach seiner Taufe und Versuchung gleichzeitig mit der Gefangennehmung des Täufers von Kapernaum aus in Galiläa auf und verbleibt daselbst in ununterbrochener Wirksamkeit bis kurz vor seinem Tode, wo er aufs Osterfest nach Jerusalem geht und nach rasch verlaufenden Streitverhandlungen dem Hasse der Meister in Israel zum Opfer fällt. Im vierten Evangelium dagegen verläuft das öffentliche Leben Jesu nach einem viel complicirteren Schema, indem sein Schauplatz wiederholt zwischen Galiläa und Judäa wechselt und Jerusalem als ein von Anfang ins Auge gefaßter und immer wieder aufgesuchter Zielpunkt erscheint. Der unbefangene Eindruck wird hier von vornherein für die johanneische

Darstellung sein, weil sie die ungleich genauere, in die Einzelwendungen des Lebens Jesu eingehende ist und hiefür überall sorgsame Zeit- und Ortsangaben beibringt, während die synoptische Erzählung in Betreff solcher Angaben ganz sorglos, vielfach auch über Zeit und Ort offenbar im Unklaren ist. Sind nun etwa die Synoptiker — bei allem ihrem nicht genug zu preisenden geschichtlichen Gehalt und Werth — als Schriftsteller solche Leute, daß sie einer Bevorzugung des johanneischen Schemas erhebliche oder gar unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellten? Man könnte das behaupten, wenn einer von ihnen oder wenn der muthmaßliche Verfasser ihrer gemeinsamen Hauptquelle ein Apostel, ein Begleiter Jesu auf Schritt und Tritt gewesen wäre, welcher den johanneischen Verlauf des öffentlichen Lebens im Falle der Geschichtlichkeit desselben hätte kennen und bezeugen müssen. Indes auch Baur, wiewol er hin und wieder Miene macht, die Freunde des Johannes mit der Apostolicität des Matthäus zu schrecken, kann bei aller Vorliebe für das erste Evangelium doch nicht mehr als eine nach Gestalt und Art nicht näher erkennbare apostolische Grundlage desselben behaupten, eine Grundlage, die, wenn sie laut des bekannten Papiaszeugnisses eine Spruchsammlung und nicht eine Erzählschrift gewesen ist, dem Johannesevangelium hinsichtlich des Grundrisses seiner Erzählung nicht die geringste Concurrenz macht. Daß keines der drei synoptischen Evangelien auf apostolischen Ursprung Anspruch hat oder erhebt, darf heutzutage als ein gesichertes Ergebnis biblischer Forschung betrachtet werden. Ebenso — trotz allen Sträubens der Tübinger Schule —, daß allen dreien laut Ausweis derjenigen Stücke, welche sie in wesentlich gleicher Fassung und Folge haben, eine schriftliche Hauptquelle, ein „Urevangelium“ zu Grunde liegt. Mag das Verhältnis unseres Markus zu diesem Urevangelium noch unaufgeklärt, mag die relative Priorität zwischen unserm Matthäus und Markus noch streitig sein: das ist für eine ohne Vorurtheil angestellte Prüfung nicht zu verkennen, daß letzterer die gemeinsame Hauptquelle ohne erhebliche Zuthaten, jener sie in Verschmelzung mit einer uralten Spruchsammlung (des Apostels Matthäus) darstellt, Lukas aber dieselben beiden Quellschriften in anderer Combinationsweise und unter Hinzuthun einer reichen, wol

meist aus mündlicher Ueberlieferung stammenden Nachlese verarbeitet hat. Ist dem aber so, so folgt, daß Auswahl und Anordnung der Synoptiker wesentlich bestimmt worden ist durch Inhalt und Folge der erzählenden Hauptquelle, des Urevangeliums. Dies Urevangelium aber, vielleicht mit der Markusschrift des Papias identisch, vielleicht — falls wir die letztere als bloße ungeordnete Materialiensammlung zu denken haben („οὐ τάξει", Papias) — bereits eine ordnende und ergänzende Bearbeitung derselben, war als Composition jedenfalls von einer galiläischen Anschauung des öffentlichen Lebens Jesu aus verfaßt; das beweist sein Auferstehungsbericht, wie er aus Mark. 13, 28 und 16, 1—8. Matth. 26, 32; 28, 1—10 und 16—20 sich zu erkennen gibt. Denn dieser Auferstehungsbericht kennt nur ein galiläisches Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern, übergeht dagegen die ersten und für die Apostel wichtigsten Erscheinungen in Jerusalem, wie sie nicht nur Lukas, sondern in Uebereinstimmung mit ihm auch Paulus bezeugt [1]), kann

[1]) Zwar hat Keim (Leben Jesu, Bd. III, S. 533 f.) neuerdings auch für die paulinischen Erstlingserscheinungen den galiläischen Schauplatz behauptet, aber mit einem Willkürschluß ohnegleichen; weil die Erscheinung an die Fünfhundert vermuthlich galiläisch sei, so seien es wohl auch die an Petrus und die Eilfe. Diesem Trugschluß zulieb wird selbst Das geleugnet, daß die Erscheinung an Petrus am dritten Tage nach der Kreuzigung erfolgt sei; nur die Auferstehung selbst sei am dritten Tage gedacht. Aber wie sollten denn die Jünger darauf kommen, die Auferstehung auf den dritten Tag zu setzen, wenn nicht an diesem, sondern an einem spätern die erste Erscheinung erfolgt wäre? Ist sie aber am dritten Tage erfolgt, so muß sie auch in Jerusalem und nicht in Galiläa erfolgt sein, denn bis zum dritten Tag hätten die Jünger, auch wenn sie wider das Gesetz den ganzen Sabbat gereist wären, noch nicht in Galiläa angelangt sein können. In diesem Stück wie in so vielen leidet das geistvolle und gelehrte Werk von Keim an einer maßlosen Subjectivität des kritischen Urtheils und an einem blinden Vorurtheil für das erste Evangelium und gegen alle andern, zuallermeist gegen das vierte. Wenn wir im Folgenden dies an einer Reihe von Beispielen zu zeigen haben werden, so wollen wir im voraus constatiren, daß wir nur eine mäßige Auswahl aus der Unzahl von Fällen treffen, in welchen sich bei Keim eine stimmungsvolle Rhetorik mit Kritik verwechselt. Andererseits erklären wir gern, daß wir mit dieser beiläufigen Einzelkritik über die mancherlei Verdienste und glänzenden Seiten des Buches durchaus nicht abzusprechen gewillt sind.

daher selbstverständlich nicht apostolischen, sondern nur galiläisch-gemeindlichen Ursprunges sein. Mochte daher in diesem Urevangelium immerhin eine Reihe von Einzelmittheilungen enthalten sein, welche nur aus apostolischem Munde (— nach Papias aus gelegentlichen Predigterzählungen des Petrus —) stammen konnten: den Grundriß und Zusammenhang muß diejenige Ueberlieferungsgestalt hergegeben haben, in welcher das öffentliche Leben Jesu in der Anschauung nichtapostolischer galiläischer Christen fortlebte. In der Anschauung dieser Galiläer, unter denen die ständigen Begleiter der Wege Jesu längst nicht mehr weilten, spiegelte sich jenes öffentliche Leben natürlich nicht nach allen seinen nur einem durchgängigen Augenzeugen behaltbaren Einzelwendungen, sondern in einem sehr vereinfachten Schema, einem Schema, welches die „Tage Johannis des Täufers" als Anfangspunkt, die Ausgänge Jesu in Jerusalem als Endpunkt fixirte und dazwischen galiläische Reden und Thaten nach ungefährer Unterscheidung des Früheren und des Späteren aufreihte. Tritt nun einem solchen Schema, wie es bekanntlich den Synoptikern gemeinsam zu Grunde liegt, im vierten Evangelium ein anderes viel artikulirteres und complicirteres entgegen, so leuchtet ein, wie in ersterem nicht der geringste Grund liegt, die größere Genauigkeit und Geschichtstreue des letzteren zu beanstanden, zumal unter den Synoptikern wenigstens Lukas, so wenig er den ursprünglichen Verlauf der Dinge zu reconstruiren im Stande war, durch seinen neun Kapitel langen Reisebericht gegen den einseitigen Galiläismus des Urevangelisten bereits Protest erhoben hat.

Hält man diese Natur und Entstehung des synoptischen Berichtes im Auge, so reimt sich bei allem formalen Widerstreit die johanneische Darstellung mit der synoptischen materiell ohne allen Zwang. Zunächst in chronologischer Beziehung. Wenn nach Johannes ins öffentliche Leben Jesu drei Passafeste fallen, von denen das erste (Kap. 2, 13) ihn erst kürzlich hervorgetreten findet, das letzte (Kap. 13, 1) ihm sein irdisches Ziel steckt, wenn also das öffentliche Leben Jesu nach Johannes ein weniges über zwei Jahre dauert [1]), so erhebt die synoptische Darstellung hiegegen in Wahr-

[1]) Nach Keim freilich (a. a. O., Bd. I, S. 130) liegen die künstlichen



heit keinen Widerspruch. Nur ein aus dem einen synoptischen Passa abstrahirter Schein ist es, wenn die Kirchenväter, und nun wieder die antijohanneischen Kritiker die einjährige Dauer des synoptischen Lehramtes Jesu behaupten; in Wahrheit sagen die Synoptiker über diese Dauer gar nichts, es sei denn, daß man aus der Geschichte vom Aehrenraufen, die doch in die Zeit des um Mitte Nisan fallenden Ernteanfangs zu denken ist (vgl. Winer s. v. Ernte), den Schluß ziehen darf, daß auch nach den Synoptikern ein Passa (= Joh. 6, 4) mitten in das öffentliche Leben Jesu hineingefallen. Es ist nicht wesentlich anders mit der geographischen Enantiophanie. Allerdings, dafür, daß Galiläa der Hauptschauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen, kommt der synoptische Bericht mit seiner ganzen Existenz auf. Allein der johanneische verweigert dies Zugeständnis durchaus nicht. Wenn Jesus, wie Joh. 4, 1—3 schließen läßt, bald nach dem Kap. 2, 13 notirten Passa den judäischen Schauplatz mit dem galiläischen vertauscht [1]), um denselben mit alleiniger Unterbrechung der Festreise Kap. 5, 1 bis zum Laubhüttenfest des zweiten Jahres (Kap. 7, 2) festzuhalten, so ergibt das auch nach Johannes eine galiläische Hauptperiode von mindestens fünf Vierteljahren, also beiläufig zwei Dritteln der ganzen johanneischen Lehramtsdauer. Auch nach Johannes also ist Galiläa der Hauptschauplatz des öffentlichen Wirkens Jesu gewesen, was nur darum so wenig in die Augen fällt, weil er — seinem oben erörterten schriftstellerischen

---

Gründe der Jahrdreiheit auf der Hand". Also zwei Jahre und etliche Tage sind — und zwar mit Emphase — = drei Jahre?

1) Vielfach nimmt man Kap. 4, 35 (*οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται*) als Bestimmung der Jahreszeit und bringt so das absurde Resultat heraus, daß Jesus bis kurz vor seiner Jerusalemfahrt (Kap. 5, 1) in der Nähe von Jerusalem geweilt, auch der Täufer bis etwa vier Monate vor der Speisung der Fünftausend in Freiheit gewirkt. Aber wenn man jenes Wort im natürlichen Sinne nimmt, wie paßt dazu die geistliche Widerlegung *ἰδοὺ λέγω ὑμῖν κ. τ. λ.*? Offenbar ist schon jenes *ὑμεῖς λέγετε* bildlich, geistlich gemeint: die Jünger (beachte das accentuirte *ὑμεῖς*!) meinen, auch in geistlichen Dingen müsse zwischen Saat und Ernte der *τετράμηνος* verlaufen, aber hier kann Saat und Ernte zusammenfallen.

Verhältnis zu den Synoptikern gemäß — den hier so reichen Bericht derselben voraussetzt, anstatt ihn zu wiederholen, und daher aus diesem größten Theil der umspannten Zeit nur weniges mittheilt. Daß nun in diese galiläische Hauptperiode bei dem losen Gefüge der synoptischen Stoffe die Reise Joh. 5 sich nicht einfügen lasse, wird man nicht behaupten können; auch Freunde der „Kritik" lassen sie mit der Jüngeraussendung coincidiren und finden in Matth. 11, 7 ff. eine Parallele zu den Reden Joh. 5 [1]). Aber der Anfang und das Ende des öffentlichen Lebens? Den Synoptikern zufolge kommt Jesus, nachdem Taufe und Versuchung vorhergegangen, auf die Gefangennehmung des Täufers hin nach Galiläa und beginnt von Kapernaum aus seine öffentliche Wirksamkeit. Nach Johannes kehrt er aus der Umgebung des noch wirkenden Täufers zunächst nach Galiläa zurück, offenbart sich im engeren Kreise, läßt sich in Kapernaum nieder, tritt aber erst in Jerusalem beim Passa öffentlich auf, lehrt und tauft eine Zeit lang in der judäischen Landschaft neben dem Täufer und zieht sich dann in Folge feindseliger Blicke, die sich auf ihn richten, abermals nach Galiläa zurück, wo er nun erst zu Ansehn kommt (Kap. 4, 45). Da hat doch das allen Augenschein für sich, daß wir bei Johannes den articulirten Verlauf der Anfänge Jesu haben, bei den Synoptikern ein ungenaues Summarium. Für die volkstümliche Erinnerung floß die Rückkehr Jesu nach seiner Taufe und die spätere Rückkehr nach der Gefangennehmung des Täufers um so leichter in eins zusammen, als doch erst von der letzteren an die öffentliche Aufmerksamkeit der Provinz sich auf den Mann gerichtet hatte, der nach dem Verschwinden des Täufers als dessen größerer Nachfolger dastand; die mehr privaten und die außer-galiläischen Anfänge Jesu verschwanden (bis auf die eindrucksvolle, hernach in die Leidenswoche zu Jerusalem unterkommende Tempelreinigung) für die populäre Tradition in der unbestimmten Zwischenpause zwischen der Taufe Jesu und der Gefangennehmung des Täufers. Nicht anders verhält sich's mit den Ausgängen des öffentlichen Lebens. Nach

[1]) Vgl. Holtzmann, Gesch. des Volkes Israel, Bd. II, S. 374; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386.

den Synoptikern zieht Jesus langsam und unter mancherlei Zwischenfällen durch Peräa nach Jerusalem, wo dann, wie es scheint, im Verlauf weniger Tage sich der ganze Kampf mit der Hierarchie bis zur Katastrophe entwickeln soll. Aber schon hinsichtlich der Reise haben wir die Spur, daß verschiedene Vorgänge zusammengeflossen sind; denn Luk. 9, 52 geht die Fahrt durch Samarien, und Kap. 18, 35 wird gleichwol in dem nach Jericho Kommen der andere Festweg, der peräische, vorausgesetzt, den Matthäus und Markus von vornherein haben einschlagen lassen. Und in den Rahmen des kurzen hauptstädtischen Aufenthaltes haben alle drei, besonders aber Matthäus, so zahlreiche und bedeutende Stoffe zusammengedrängt, daß hier die Erinnerungen an eine längere Periode jerusalemischer Kämpfe, wie Johannes Kap. 7—12 sie schildert, nicht zu verkennen sind [1]). Wenn daher nach dem vierten Evangelium Jesus bereits sechs Monate vor seinem Tode von Galiläa scheidet und vom Laubhüttenfest an in Jerusalem zunächst Boden gewinnt, bis er am Tempelweihfest (December) vertrieben wird, dann einen längeren Aufenthalt in Peräa nimmt, von da nach Bethanien ans Grab des Lazarus, und wieder flüchtend nach Ephräm geht, um endlich beim Nahen des Passa sich in die Pilgerzüge zu mischen und so seinen gefeierten Einzug in Jerusalem zu halten, so liegt für eine unbefangene historische Kritik wiederum nichts näher, als hier dieselben thatsächlichen Elemente in klarer Unterschiedlichkeit zu finden, deren traditionelles Zusammenrinnen die synoptische Darstellung hervorgebracht hat [2]). Für die von weitem zusehende galiläische Betrachtung und Erinnerung flossen naturgemäß alle diese Züge, Rückzüge und jerusalemischen Kämpfe in

[1]) Merkwürdig ist hiebei der mit der johanneischen Darstellung genau stimmende Ausdruck Mk. 10, 1: *ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Nach Johannes geht Jesus Kap. 7, 10 nach Judäa, Kap. 10, 40 nach Peräa.

[2]) Auch hier stellt Keim die natürliche Erklärung auf den Kopf: „Der kurze Aufenthalt Jesu in Peräa (Joh. 10, 40 f.) knüpft gerade so an Markus an, wie das kurze Domicil in Ephräm an die Samariterreise des Lukas.“ Aber wozu diese „Anknüpfung“ im vierten Evangelium, da weder aus Peräa noch aus Ephräm (das doch auch erst Keim mit Samarien combinirt hat) ideelles Kapital geschlagen wird?

Eine große Festreise und Festwoche zusammen; diese Festreise wurde, obwol bei Lukas die Erinnerung an die durch Samarien gegangene Laubhüttenfestfahrt (Joh. 7, 10) sich noch erhalten hat, durch den in sie aufgenommenen Aufenthalt in Peräa (Joh. 10, 40 ff.) umsomehr zu einer peräischen, als eine andere Erinnerung richtig von einer über Jericho gegangenen letzten Passafahrt wußte; und die Festwoche mußte nun zwischen dem feierlichen Einzug und dem Todestag alles aufnehmen, was man von jerusalemischen Thaten und Reden zu erzählen wußte, auch die Tempelreinigung und anderes Frühergeschehene [1]).

Niemand wird bestreiten können, daß diese Auflösung der synoptisch-johanneischen Differenz in Betreff des Grundrisses des Lebens Jesu nach den Regeln vergleichender Quellenkritik eine durchaus mögliche und natürliche, ja in hohem Grade wahrscheinliche ist [2]). Nun aber kommen noch eine ganze Reihe bestätigender Betrachtungen und Beobachtungen hinzu, um diese Wahrscheinlichkeit

---

1) Wenn die antijohanneische Kritik, um ihren Stand zu verbessern, neuerdings annimmt, auch die Synoptiker ließen Jesum längere Zeit vor'm Passa nach Jerusalem kommen, so ist dies ein bemerkenswerthes Zugeständnis an die innere Wahrheit der johanneischen Darstellung. Aber zugleich ist es eine Misdeutung der synoptischen; denn die Scenen des Einzugs in Jerusalem sind nur in einer Zeit zahlreicher Wallfahrt nach der Hauptstadt, also unmittelbar vor Ostern, begreiflich.

2) Dieser Auflösung gegenüber zerrinnt das aprioristische Entweder-Oder, mit welchem Baur seine Erörterung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern beginnt und welches recht zeigt, wie sehr in ihm der Historiker durch den Dialektiker geschädigt wurde. „Wenn zwei verschiedene denselben Gegenstand betreffende Berichte sich in ihrer Differenz so zu einander verhalten, daß nur der eine von beiden, nicht beide zugleich auf dieselbe Weise historisch wahr sein können, so ist die überwiegende historische Wahrscheinlichkeit auf Seiten desjenigen Berichts, welcher am wenigsten ein über den Zweck der rein historischen Erzählung hinausliegendes Interesse verräth. Ganz gewiß. Aber wann könnten je zwei differente Berichte über denselben Gegenstand in derselben Weise historisch wahr sein? Und doch pflegen alle historischen Berichte irgendwie zu differiren! Sache der historischen Kritik ist es, nicht bei differenten Berichten ein aprioristisches Entweder-Oder aufzustellen, sondern die besondere Weise zu ergründen, in der jeder wahr sein kann, und wenn jeder in seiner besonderen Weise sich als wahr erfindet, sie demgemäß miteinander auszugleichen.

zu einer so großen Gewißheit zu erheben, als sie in solchen Dingen überhaupt erreichbar ist. Läßt sich die johanneische Darstellung irgendwie aus der Hypothese einer im zweiten Jahrhundert gemachten Erdichtung begreifen? Ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, der in geschichtlicher Form christologische Ideen hätte zur Geltung bringen wollen, hätte ja nichts zweckloseres und zugleich zweckwidrigeres thun können, als in seiner Darstellung von dem der Christenheit bereits solennen äußeren Grundriß des Lebens Jesu so stark und auffallend abzuweichen. Was konnte ihm, dem nach kritischem Urtheil so antijüdischen Schriftsteller, was konnte der überwiegend heidenchristlichen Kirche des zweiten Jahrhunderts, für die er schrieb, darauf ankommen, im Widerspruch mit der geltenden synoptischen Darstellung Jesum immer wieder nach dem inzwischen untergegangenen Jerusalem wandern zu lassen, in den Hauptsitz des verhaßten Judentums, auf diese jüdischen Passafeste, von deren Verwandtschaft die christliche Feier loszulösen derselbe Evangelist auch die kühnsten Griffe, auch die Todtschweigung des heiligen Abendmahls nicht gescheut haben soll? Ja, wie hätte er dem Eingang, den er seiner Schrift doch wünschen mußte, ein stärkeres und muthwilligeres Hindernis bereiten können, als dadurch, daß er sich mit den in der Kirche verbreiteten und anerkannten Evangelien in einen so durchgreifenden und auffallenden Widerspruch setzte, während alle christologischen Ideen, welche er auszubreiten wünschte, sich ebenso gut in galiläische Jesusreden und -thaten hätten hineinlegen lassen; — es hätte ja jeder Leser durch diesen Widerspruch sofort befremdet und mit Mistrauen gegen das neue Evangelium erfüllt werden müssen! Man begreift unter diesen Umständen, daß auf keinem Punkt der johanneischen Frage die „Kritik“ so unsichern Trittes, ja so getheilten Gemüthes ist. Nicht nur Holtzmann und Hausrath halten die mehrfachen Jerusalemfahrten Jesu für glaubwürdig [1]), selbst Strauß hat einst geschwankt, ob in diesem Punkte der johanneischen Darstellung nicht der Vorzug zu geben sei [2]), und auch Scholten meint, die wiederholten Festreisen seien

[1]) Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 372. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I, S. 386.

[2]) Leben Jesu v. 1835, Bd. I, S. 506 der 3. Auflage.



nicht unwahrscheinlich, da Jesus die Gebräuche seines Volkes geehrt habe; nur sei Jesus vermuthlich ganz privatim auf die Feste gegangen und nicht, wie das vierte Evangelium behaupte, dort öffentlich aufgetreten, daher denn auch die synoptische Ueberlieferung diese Festreisen übergehe [1]). Nur Baur und Keim bleiben sich auch hier consequent; aber wie schwach fällt auf diesem Punkte die von dem Ersteren versuchte Herleitung der johanneischen Darstellung aus der „Idee" aus! Der vierte Evangelist soll den Logosmessias wiederholt und von Anbeginn nach Jerusalem geschickt haben, weil nach seiner Idee „der Gegensatz Jesu zum Unglauben der Juden sich von Anfang an nur da habe entwickeln können, wo dieser Unglaube seinen Mittelpunkt und festesten Sitz hatte". „Nur da", — warum denn? Man sollte eher denken, da es doch nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in der Provinz ungläubige Juden gab, so hätte dem so sehr auf dialektische Processe erpichten Evangelisten gerade die synoptische Darstellung das vollkommenste Schema eines von der Peripherie zum Centrum, von der Provinz zur Hauptstadt fortschreitenden Processes bieten müssen! Daß jene Reisen nach Jerusalem nun gar jedes Mal an nationalen Festen unternommen sein sollen, findet Baur „gesucht". „Gesucht" im höchsten Grade dürfte vielmehr diese kritische Bemerkung sein, denn wann mußte ein Prophet lieber nach Jerusalem wallfahrten, als wann er eine Festversammlung aus allen Landestheilen, ja aus allen Ländern der Erde dort als Hörergemeinde vorfand? Endlich wird allerdings auch der Versuch eines historischen Arguments gemacht, aber wie fällt er aus? „Je öfter Jesus zuvor schon auf ähnliche Weise wie das letzte Mal in Jerusalem auftrat, desto weniger kann seine letzte Reise nach Jerusalem die große Bedeutung gehabt haben, die sie nach den Synoptikern gehabt haben muß." Eine Logik, genau so schlagend wie die: „je öfter die preußischen und österreichischen Heere 1866 in Böhmen sich bereits begegnet

---

1) Scholten a. a. O., S. 227. Eine Hypothese, nach welcher der vierte Evangelist, der nach Scholten keine andern Quellen gehabt hat als die Synoptiker, die mehreren Festreisen aus dem Schweigen derselben herausgerochen haben müßte.

waren, umsoweniger kann die Schlacht bei Königgrätz die entscheidende Bedeutung gehabt haben, die sie nach den Geschichtsbüchern gehabt haben muß." Was Keim angeht, so hilft er sich in Ermangelung nüchterner Argumente mit rhetorischen Machtsprüchen, redet von „Unmöglichkeiten, Kurzsichtigkeiten, Haltlosigkeiten, mit denen die johanneische Darstellung Jesum belade". „Mit diesen ewigen Fahrten durchs Land", ruft er aus, „verzerrt sich die besonnene Wirksamkeit Jesu zur Oberflächlichkeit eines abenteuernden Unruhgeistes." Er hätte doch einmal nachrechnen sollen, ob Johannes mehr Fahrten nach Jerusalem berichtet, als sein Matthäus Fahrten in die Dekapolis, an die sidonische Grenze und wieder nach Cäsarea Philippi! Hintennach hinkt das Geständnis: „Freilich, als Jude, als Prophet, als Messias konnte er die Stadt des großen Königs nicht vergessen."

Zu dieser inneren Unwahrscheinlichkeit und Haltlosigkeit der gegentheiligen Ansicht kommen nun die positiven Gründe für die Glaubwürdigkeit der johanneischen Darstellung in wahrhaft überwältigender Weise hinzu. Wir wollen sie möglichst kurz zusammenfassen. 1) Jesus, das ist gewiß, wollte sein ganzes Volk umfassen und retten (Matth. 15, 24): wie hätte er sich mit seiner Wirksamkeit auf eine geringgeachtete Grenzlandschaft beschränken sollen, bis ihm in derselben der Boden unter den Füßen wich? 2) Er hat gerade nach den Synoptikern in Johannes dem Täufer seinen gottgesandten Bahnbrecher erblickt (Matth. 11, 10): wie sinnlos und zweckwidrig wäre es gewesen, in demjenigen Landestheil zu beginnen, der durch das Auftreten des Täufers am wenigsten berührt war, Galiläa, und nicht in dem, der sich der Taufbewegung am stärksten hingegeben hatte, Judäa (vgl. Joh. 3, 22 und Mark. 1, 5. Matth. 3, 5)[2]. 3) Selbst in Galiläa gehen die Gegenwirkungen, die er erfährt, wesentlich von Jerusalem aus (Mark. 3, 22.

---

[1]) Nach Keim freilich „gestattete es die Vorsicht und Weisheit Jesu nicht, sei es am Taufplatz des Täufers, sei es in der Nähe davon seine eigentümliche und unleugbar trotz des vierten Evangeliums grundverschiedene (vgl. Matth. 3, 1 u. 4, 17!) Thätigkeit zu beginnen". „Wer dies Eine nur überlege, meint Keim, müsse die Illusion des Vorzugs der johanneischen Darstellung verlieren!" —



Matth. 15, 1. Luk. 5, 17): falls sie nicht schon durch vorgängiges Auftreten in Jerusalem veranlaßt waren, mußten sie ihn doch ihrerseits bestimmen, in diesen geistigen Mittelpunkt des Landes wiederholt hineinzutreten und womöglich die Reaction gegen sein Wirken an ihrem Herde zu dämpfen. 4) Hatte er aber einmal so viele Ursache, des öftern nach Jerusalem zu wandern, so waren — auch wenn er die Wallfahrtssitte seines Volkes persönlich nicht getheilt hätte — die Feste die dazu passendsten Anlässe, denn auf ihnen schützte ihn einerseits die Gegenwart zahlreicher galiläischen Freunde am ehesten vor Gewalt, andererseits boten sie die einzige Gelegenheit, zu Israel als großer nationalen und ökumenischen Gemeinde zu reden. — Zu diesen allein schon durchschlagenden inneren Gründen kommen endlich noch die mancherlei Spuren, welche in den Synoptikern selbst für die johanneische Darstellung zeugen. 1) Vor allem das Wort Matth. 23, 37 *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου*. Der (auch von Keim ergriffene) Einfall Baurs, die „Kinder Jerusalems“ auf die sämtlichen auch außerhalb Jerusalems geborenen Landeskinder zu deuten, und die Hypothese Straußens, das ganze Wort aus einer (hiezu eigens erfundenen) prophetischen Schrift aus den Zeiten des jüdischen Krieges abzuleiten, in der es vielmehr der göttlichen Σοφία in den Mund gelegt und aus der es dann von dem (um dieselbe Zeit schreibenden!) Evangelisten auf Jesum übertragen worden ist, sind doch nur als Zeugnisse äußerster Verlegenheit zu beachten. 2) Das ähnliche Wort Luk. 19, 42—44, daß Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt habe: wie hätte Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem so über die Stadt reden und ihre Verstocktheit beweinen können, wenn er bis dahin sie nie heimgesucht und ihr das, was zu ihrem Frieden diente, gepredigt hätte? 3) Das Wort Matth. 11, 25 *ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ ... ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν κ. τ. λ.* Ist Jesus sich hienach bewußt, an den „Weisen und Klugen“ seines Volkes das Seine gethan zu haben, wie kann seine seitherige Wirksamkeit ausschließlich auf das galiläische Landvolk gegangen sein; oder wo anders könnte er die hier bezeugte Erfahrung gemacht haben als da, wo die Meister in Israel saßen? 4) Das Wort Jesu an seine Häscher:

„Täglich bin ich bei euch gesessen im Tempel u. s. w." (Matth. 26, 55) und die entsprechende Schilderung des Lukas 21, 37—38: „Und er pflegte die Tage im Tempel zu lehren, die Nächte aber ging er hinaus und verbrachte sie am Oelberg, und alles Volk machte sich früh zu ihm auf, ihn im Tempel zu hören"; — zwei Zeugnisse, welche beide wenigstens einen längeren und theilweise anders gearteten Aufenthalt in Jerusalem voraussetzen, als ihn die synoptische Schilderung der zwischen Einzug und Kreuzigung verfließenden wenigen Tage ergibt. 5) Die Doppelnotiz der Synoptiker über den Herbergeort Jesu bei seinem jerusalemischen Aufenthalt. Denn einmal lassen sie ihn in Bethanien (Mark. 11, 11. Matth. 21, 17) und dann wieder zu Gethsemane am Oelberg (Luk. 21, 37; 22, 39) herbergen. Je weniger nun Jesus nach seinem Matth. 10, 11 ausgesprochenen Grundsatz während desselben Aufenthaltes in verschiedenen Häusern herumgeherbergt haben wird, um so sicherer weisen diese Notizen auf zwei verschiedene Aufenthalte in Jerusalem (vgl. Luk. 10, 38—42). 6) Die zahlreichen Anknüpfungen, welche Jesus bei seinem schließlichen Erscheinen in Jerusalem dort schon besitzt und die ohne früheren Aufenthalt kaum erklärlich wären, — die Gastfreunde in Bethanien und Gethsemane, der Mann in Bethphage, der ihm auf sein einfaches Wort die Eselin sendet, der Mann in der Stadt, bei dem er sich zum letzten Mahle ansagt, Joseph von Arimathia u. s. w. 7) Endlich die merkwürdige Thatsache, daß die erste Gemeinde sich in J e r u s a l e m gebildet und behauptet hat: wäre sie begreiflich, wenn Jesus ausschließlich in Galiläa gewirkt hätte und nach Jerusalem nur gekommen wäre, um gekreuzigt zu werden?

So ist nach allen Grundsätzen historischer Kritik die Geschichtlichkeit des johanneischen Grundrisses der evangelischen Geschichte nicht zu bezweifeln. Ist aber der vierte Evangelist den drei älteren in einer so fundamentalen und durchgreifenden Beziehung überlegen, so folgt hieraus für seine Eigenschaft als Berichterstatter sehr Bedeutendes, ja Entscheidendes für die ganze johanneische Frage. Es folgt nicht nur, daß er den Synoptikern gegenüber selbständige und sehr getreue Quellen gehabt hat, sondern diese Quellen können auch kaum anderswo als in seiner persönlichen Theilnahme an den

Ereignissen und augenzeuglichen Erinnerung gesucht werden. Denn wenn die synoptischen Evangelisten, welche anerkanntermaßen vor ihm schrieben, in der öffentlichen kirchlichen Ueberlieferung eine genauere Topographie und Chronologie des Lebens Jesu nicht gefunden haben, wenn auch Lukas, der griechisch gebildete Mann, der gerne allem ἀκριβῶς nachgehen und es καθεξῆς beschreiben wollte, mit seinen in Südpalästina eingezogenen Erkundigungen den in seinem Reisebericht vorliegenden Knäuel nicht mehr zu entwirren vermochte, so wird es nicht möglich sein, die genaue Kenntnis des vierten Evangelisten aus der Ueberlieferung abzuleiten, sondern es wird zugestanden werden müssen, daß gegen Ende des Jahrhunderts, nach Abfassung der Synoptiker nur ein ständiger Begleiter Jesu von Anbeginn, nur ein überlebender Apostel und zwar ein solcher, dessen Nachfolge bereits aus den ersten Anfängen Jesu (Joh. 1, 35—52) datirte, eine solche ergänzende und berichtigende Darstellung zu geben im Stande war.

Aber nicht nur in diesem Gesammtschema des Lebens Jesu zeigt das vierte Evangelium eine solche historische Ueberlegenheit; auch in einer ganzen Reihe von Einzelzügen seiner Darstellung tritt dieselbe hervor. Wir behaupten nicht, daß es durchgängig so sei, wollen vielmehr schon hier anerkennen, was unsere zweite Abhandlung eingehend zu erörtern haben wird, daß in weiten Gebieten evangelischer Geschichtschreibung die größere Objectivität entschieden auf synoptischer Seite ist, daß z. B. die Reden Jesu von Johannes mit großer Freiheit behandelt und in eine seiner Subjectivität entstammende Form gegossen worden sind. Aber wenn auch im vierten Evangelium die Subjectivität des Verfassers unleugbar einen weit stärkeren Einfluß auf die Gestaltung des Stoffes gehabt hat als in den drei ersten, so hindert das doch nicht, daß dieser Verfasser gelegentlich und gerade da, wo er auf die Eigentümlichkeit seiner Darstellung gar kein besonderes Gewicht legt, sich als den Zeugen erweist, welcher den Vorgängen und Verhältnissen am nächsten gestanden. Wir heben eine Reihe solcher Punkte hervor, mit Rücksicht auf brennende Fragen des kritischen Streites, ohne Vollständigkeit zu behaupten.

1. Der Täufer und die Taufe. Unser Evangelium be-



ginnt nicht wie das erste und dritte mit der Kindheitsgeschichte, auch nicht wie das zweite mit der Taufe und Versuchung Jesu. Warum? Man sagt gewöhnlich, weil für seinen Logosstandpunkt das alles seine Bedeutung verliere. Aber das ist einfach nicht wahr. Für den Logosstandpunkt hatte ein wunderbarer Eintritt in's geschichtliche Leben entschiedenes Interesse; aber auch die rein menschlichen Abkunftsverhältnisse Jesu hat der Evangelist wohl gekannt und durchaus nicht weggeschwiegen (vgl. Kap. 1, 46; 2, 1; 7, 3; 7, 42; 19, 25). Und ebenso ist ihm, wie schon gezeigt, die Taufgeschichte nichts weniger als fremd oder anstößig gewesen: Kap. 1, 32. 33. Wenn er gleichwol nicht mit ihr, und doch mit Zeugnissen des Täufers beginnt, so gibt es hiefür, wie schon oben bemerkt, keine näherliegende Erklärung, als daß er seine Mittheilungen eben da anheben will, wo er selber zu Jesu hingewiesen worden, wo er Augenzeuge geworden (Kap. 1, 37); daß er nichts anderes als Selbsterfahrenes mittheilen will. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint seine so vielfach angefochtene Darstellung des Täufers doch in einem anderen Licht. Ein Geschichtsbild der Person und Wirksamkeit des Täufers zu geben, ist gar nicht seine Absicht; er hat es auch nach dem kräftigen Holzschnitt, den die Synoptiker davon enthalten, nicht nöthig. In seiner Zeichnung des Täufers sind alle Züge dieser Persönlichkeit zurückgetreten gegen den einen, in welchem dieselbe in seinem dankbaren Herzen unvergänglich fortlebte, gegen den Charakter eines Wegweisers zu Christus. Ohne Zweifel hat er dabei in manches ahnungsvolle Wort dieses seines Wegweisers später nach seiner deutenden Weise mehr hineingelegt, als es ursprünglich sagen wollte, und dies Mehr auch bei der Uebertragung solcher Worte in seine — des Evangelisten — Sprache zum Ausdruck gebracht. Allein dieser johanneischen Subjectivirung des Täufers gegenüber, die wir nicht in Abrede stellen, gilt es andere Züge nicht zu übersehen, in denen sich gleichwol eine genauere Kunde verräth, als sie die Synoptiker haben. Wir rechnen dahin einmal die den Matthäus (Kap. 3, 1) berichtigende, den Markus und Lukas erläuternde Angabe, daß der Täufer von Anfang an auf peräischem Boden gelebt und gewirkt (Kap. 1, 28; 10, 41: ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων). Keim hat

diese Notiz höchst unglücklich aus der Tendenz herleiten wollen, den Täufer mit den Grenzen Samariens in Verbindung zu bringen, mit welchem Peräa doch nicht mehr gemein hat als mit Judäa, und hat sich hintennach doch selbst genöthigt gesehen, ihn auf lediglich erfundene jerusalemische Nachstellungen hin vom synoptischen auf den johanneischen Schauplatz wandern zu lassen (a. a. O., Bd. I, S. 522—23). Denn wenn der Täufer, wie Matthäus will, in der Wüste Juda, und nicht, wie Johannes sagt, in Peräa seine Wirksamkeit entfaltete, wie konnte gerade der peräische Landesherr von ihm Volksunruhen befürchten (Joseph. Ant. XVIII, 5, 2), und ihn (auf römischem Boden?) verhaften, ja als einen ihm zugehörigen Mann hinrichten lassen? — Weiter ist die Taufe Jesu Kap. 1, 32. 33 zwar nur indirect berichtet, aber in einer Weise, die den Charakter der höchsten Ursprünglichkeit trägt. Während Markus und Lukas die Vision des taubenartig herabschwebenden Geistes Jesu zutheilen, mischt sich im ältesten Evangelium mit dieser Darstellung eine andere, welche den Täufer zum Subject derselben macht; denn wenn die Himmelsstimme bei Matthäus nicht an Jesus (σὺ εἶ κ. τ. λ. Mark.), sondern an den Täufer geht (οὗτός ἐστιν κ. τ. λ.), so kann das nur einer Quelle entstammen, welche die ganze Offenbarung auf diesen bezogen hat [1]). Diese Version der Sache, wie sie einer uralten Quelle (der Spruchsammlung?) entstammt, dürfte überhaupt die ursprüngliche, und erst um auszudrücken, daß Jesus selbst materiell eben das erlebt habe, was der Täufer in Betreff seiner schaute (Apg. 10, 38), das visionäre Erlebnis des Täufers auf ihn übertragen worden sein, da doch die Form der Vision sonst seinem Geistesleben fremd ist und ohne Zweifel auch hier gewesen ist. Tritt demnach bei Johannes eine Auffassung der Sache, welche bei den Synoptikern nur noch als verlorene Spur durchscheint, ebenso deutlich als beiläufig auf, so wird man dieselbe nicht aus der Reflexion abzuleiten haben, daß Jesus selbst in der Taufe nichts habe empfangen können (vgl. dawider Kap. 3, 34, wo gerade der Täufer von dem Jesu ge-

---

[1]) Daher denn auch bei Matthäus, der zweierlei Berichte zusammenarbeitet, die zweideutige Fassung des V. 16, in welchem noch Baur (a. a. O. S. 109 Anm.) das αὐτῷ und εἶδεν auf den Täufer deutet.

gebenen Geiste redet), sondern aus ursprünglicher Kunde, aus der Mittheilung des Täufers selbst. Der furchtlose Widerspruch, in den sich das οὐκ ᾔδειν αὐτόν Kap. 1, 31 u. 33 mit Luk. 1, 39 ff. und (wenigstens anscheinend) auch mit Matth. 3, 14 setzt, kann diese Voraussetzung nur bekräftigen. — Endlich ist das Verhältnis Jesu zu dem Täufer im vierten Evangelium insofern historisch wahrscheinlicher berichtet, als hier erst sein Ausgehen vom Täufer und der ganze Umfang seines Zusammenwirkens mit ihm anschaulich wird. Während die Synoptiker sich auf das Factum des Getauftwerdens Jesu durch Johannes beschränken und nur Matthäus noch die Identität der Anfangspredigt Jesu mit der des Täufers erwähnt (Kap. 3, 2; 4, 17), sehen wir bei Johannes in ein näheres persönliches Verhältnis hinein. Daß Jesus sich in der Umgebung des Täufers länger verweilt, daß er aus dem Kreise desselben seine ersten Anhänger gewinnt, daß er eine Zeit lang die volkstümliche Taufbewegung durch gleiches Verfahren unterstützt (Kap. 3, 22; 4, 1. 2), das sind Angaben, welche das Gepräge echthistorischer Erinnerung an sich tragen, umsomehr, als sie — weit entfernt, in irgend einem Zusammenhang mit der christologischen Idee des Evangeliums zu stehen — der Selbständigkeit und Erhabenheit des Logoschristus eher zu widerstreiten scheinen [1]. Wird hiegegen eingewendet, daß die nachmalige Zweifelsfrage des Täufers aus dem Gefängnis das alles ausschließe, so ist dies gegenüber der längst gegebenen psychologischen Erklärung jenes aus der Ungeduld sinnlicher Erwartung geborenen Zweifels nichts als eine leere

[1] Nach Keim freilich ist „der tragische Rücktritt des Propheten das einzig zureichende Motiv des unverzögerten muthigen Vortritts Jesu gewesen". Bis dahin meinten wir, für den „Vortritt" Jesu liege das zureichende Motiv in seinem in der Jordanstaufe zum Durchbruch gekommenen Berufsbewußtsein. Weiter findet Keim nur eine johanneische Geschichtsverwirrung darin, daß Jesus im vierten Evangelium sich den Verdacht der Fortsetzung johanneischer Bestrebungen aufgeladen habe, dem er geschichtlich vielmehr aus dem Wege gegangen sei. Hat Jesus nicht auch nach Matthäus jenen „Verdacht" auf sich geladen, indem er seine Erstlingspredigt (Kap. 4, 17) dem Täufer aus dem Munde nahm, und ist er ihm nachher nicht auch nach Johannes aus dem Wege gegangen, indem er Judäa verließ und das Taufen aufgab?

Behauptung, welche umsomehr verstummen sollte, als die Mahnung: „Selig ist, wer sich nicht an mir *ärgert*" (Matth. 11, 6) einen vorgängigen messianischen Glauben des Täufers, der durch das ausbleibende majestätische Hervortreten Jesu eben wieder *irre* werden wollte, deutlich voraussetzt.

2) *Familie und Jüngerschaft.* Daß Jesus zuerst einzelne Freunde gewonnen und im engen Kreise der Nächsten seine Herrlichkeit geoffenbart, ehe er öffentlich als Prophet aufgetreten, diese johanneische Darstellung (Kap. 1, 35 bis 2, 11) wird immer viel wahrscheinlicher bleiben als die synoptische, welche ihn ohne jede erkennbare Anknüpfung in Kapernaum mit öffentlicher Predigt beginnen läßt. Umsomehr bemüht sich die Kritik, die johanneischen Angaben zu verdächtigen. Ueber den Unglauben der eigenen Familie Jesu bemerkt *Keim*: „Das vierte Evangelium bedeckt alles und jedes mit tiefem Schleier; es läßt im Gegentheil Maria und die Brüder Begleiter der ersten Wege Jesu sein, sogar Genossen der Wohnung in Kapernaum; es deutet den fortwährenden Glauben der Maria, den sie in glänzender Weise schon bei der Hochzeit zu Kana bewährt, durch die Bemerkung über den späteren Unglauben der Brüder an, und es läßt Maria zum Schluß, worüber alle anderen Quellen schweigen, unterm Kreuze stehen. Sogar der Unglaube der Brüder hat sich aufgebessert, während er halbwegs der Geschichte zugestanden werden will." Wir lesen und staunen. Also ein Factum offen angeben, wie Kap. 7, 5 geschieht (*οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν*), das heißt „es mit tiefem Schleier bedecken"? Oder wenn man den Glauben einer Mutter andeuten will, bewirkt man das dadurch, daß man den Unglauben ihrer Söhne berichtet? Nicht einmal daß Maria in echter Muttertreue von dem sterbenden Sohne nicht weicht, ist ein Zeugnis ihres dermaligen *Glaubens*. Und wo nur Keim im vierten Evangelium etwas von einer „Aufbesserung des Unglaubens der Brüder" gelesen hat? Ihr Unglaube hat sich in Wahrheit aufgebessert, denn sie halten sich samt ihrer Mutter schon vor dem Pfingstfest zur Jüngerschaft Jesu (Apg. 1, 14; vgl. 1 Kor. 15, 7); aber im Johannesevangelium kommen sie ja gar nicht weiter vor, wenn man sie nicht gegen allen Zusammenhang in Kap. 20, 17

(vgl. V. 18) hineindeutet. Wenn an der synoptischen Kindheitsgeschichte auch nur ein Schimmer historischer Wahrheit ist, so müssen wir einen anfänglichen Glauben der Familie Jesu an den neugesalbten Messias, wie er Joh. 2, 3 u. 12 vorausgesetzt wird, durchaus erwarten; und daß dieser Glaube nachmals, als Jesus die volkstümliche Messiashoffnung nicht erfüllte, in Zweifel und Unglauben überging, ist ebenfalls psychologisch begründet. Wird nun bei den Synoptikern Kapernaum als Jesu ἰδία πόλις behandelt, bis der Bruch mit der Familie (Mark. 3, 21. 31) ihn heimatlos macht (Matth. 8, 20), treten nach ihnen Mutter und Brüder in Kapernaum auf, und werden Mark. 6, 3 im Unterschiede von diesen nur die Schwestern als solche bezeichnet, die (vermuthlich als Ehefrauen) noch in Nazareth seien, so blickt auch bei ihnen eine Uebersiedelung der Familie nach Kapernaum durch, welche auf einen anfänglichen Anschluß an Jesu neue Wege zurückweist: aber Johannes allein hat die Klarheit, diese Uebersiedelung der Familie (— daß es sich um eine solche handelt, zeigt das Mitziehen der Brüder —) Kap. 2, 12 wirklich zu berichten. Warum aber Jesus gerade Kapernaum zum Wohnsitz gewählt, das motivirt uns wiederum nur Johannes: es ist die Heimat der unmittelbar vorher am Jordan gewonnenen Brüderpaare, des Andreas, Petrus und der Zebedaiden. — Gegen diese Jüngerberufungen am Jordan hat nun freilich wieder die Kritik alle ihre Mittel aufgeboten. Vor allem sollen sie unvereinbar sein mit der synoptischen Berufung derselben Brüderpaare zu „Menschenfischern", d. h. Aposteln, wie sie nachher am Ufer des galiläischen Meeres geschehen. Unbegreiflich. Vermag die Kritik wirklich zwischen einem „Jünger", einem Prophetenschüler, der zeitweise mit seinem Lehrer und Meister wandert und dann doch wieder zu seinem häuslichen Berufe zurückkehrt, und einem „Apostel", d. h. einem Sendboten, der einen neuen, die alten Verhältnisse für immer ausschließenden Beruf übernimmt, nicht zu unterscheiden? Der Moment, da Jesus in Galiläa dazu schritt, eine Mission für das gesamte Israel zu begründen und behufs dessen ein zwölffaches Sendbotenamt zu stiften, ist nach den Synoptikern nichts weniger als den Erstlingszeiten seines Auftretens angehörig (Mark. 3 13. Luk. 6, 13 f.); wenn sie nichtsdestoweniger die ersten Apostelberu-

fungen in diese Zeiten vorgerückt haben, so geschah das, weil ihnen allerdings die frühere Anknüpfung Jesu mit den betreffenden Freunden in Kapernaum nicht bekannt war. Erzählt uns nun Johannes, daß Jesus von Anbeginn nach Weise der alten Propheten und des Täufers einen Schülerkreis um sich gesammelt und auf diese Weise schon am Jordan eine Anzahl seiner nachmaligen Apostel (die das vierte Evangelium doch auch als solche kennt) an sich gefesselt habe, so gibt er uns die für die synoptische Apostelberufung nothwendige historische Voraussetzung; denn woher anders als aus dem bereits gewonnenen Jüngerkreise konnte Jesus seine Sendboten nehmen und wer anders als ein bereits ergebener Jünger wäre dem Rufe alles zu verlassen gefolgt? [1]) — Aber man findet auch die einzelnen Züge in Joh. 1, 35—52 ungeschichtlich. Wer nun Jesu nicht einmal den großen prophetischen Blick ins Innere von Menschen zutraut, mit denen er, wenn nicht schon früher, doch jedenfalls im Kreise des Täufers zusammengelebt, mit dem ist nicht zu streiten. Daß er aber dem Petrus nicht nur seinen Kephascharakter, sondern

---

1) Wenn Keim gegen die Ausgleichung der johanneischen und synoptischen Berufungsgeschichten geltend macht, — sie mache den ersten Nachfolgeruf wirkungslos, den zweiten mehr durch Wiederholung als großartigen Eindruck wirksam, so beruht das lediglich auf der Confusion von Jünger- und Apostelberufung. Scholten entdeckt, daß die Jünglinge in Joh. 1 schon als Johannesjünger keine Fischer mehr gewesen, denn die Johannesjünger hätten später einen festen Verband gebildet; auch seien jene vom Jordan nicht zu ihren Netzen zurückgekehrt, sondern Jesu nachgefolgt. Also in einem Lande, in dem selbst der Schriftgelehrte sein Handwerk trieb, waren die Johannesjünger eine Secte, die das bürgerliche Leben verschworen hatte? Und weil junge Männer aus einem religiös erregten Kreise sich auf einige Monate erst diesem, dann jenem Propheten angeschlossen, sollen sie, als die Wege des letzteren von selbst dazu führten, nicht wieder an ihre Fischerboote zurückgekehrt sein? Strauß endlich erblickt in dieser johanneischen Berufung, die nicht von Fischerbooten hinweg, sondern aus dem Kreise des Täufers geschehe, einen Versuch des vierten Evangelisten, Jesum mit gebildeterer Gesellschaft zu umgeben. Denn — in Israel war das Handwerk bekanntlich ein Hinderniß der Bildung, z. B. bei dem Zeltweber Paulus; auch vergaß die Christenheit, indem sie Joh. 1 las, auf der Stelle die Netze und Boote der Synoptiker und hielt den Petrus und Johannes mit einem Male für ganz andere Leute!



auch seinen und seines Vaters bürgerlichen Namen am Gesicht angesehen, das ist doch nur eine Strauß'sche Chicane; offenbar hat zwischen Jesu und diesen galiläischen Jünglingen schon vorher wechselseitige Bekanntschaft gewaltet (vgl. Kap. 1, 46) [1]). Wenn Scholten es unwahrscheinlich findet, daß die neuen Jünger Jesum sogleich als Messias begrüßt hätten, und daher vermuthet, es möge diese Begrüßung samt der Ertheilung des Petrusnamens aus Matth. 16 vom vierten Evangelisten vorgerückt sein, so verkennt er, daß messianische Anreden auch bei den Synoptikern lange vor Matth. 16 vorkommen, und daß der Petrusname Matth. 16, 18 deutlich bestätigt wird, nicht neu ertheilt (nicht *σὺ Πέτρος κληθήσῃ*, sondern *σὺ εἶ Πέτρος*). In Matth. 16 handelt sich's um eine messianische Anerkennung, welche — „nicht von Fleisch und Blut geoffenbart" — gegenüber der inzwischen erfolgten Enttäuschung der volkstümlichen Erwartungen das Ergebnis tieferer inneren Erfahrung war: davon sind die ersten erwartungsvollen Huldigungen Joh. 1 noch sehr zu unterscheiden; aber wie hätte es im Gefolge der Täuferbewegung an ihnen fehlen können, da das ganze Unternehmen des Täufers auf die unmittelbare Herbeiführung der messianischen Epoche abzielte und erst in dem gefundenen Messias seinen Ruhepunkt finden konnte? Einen besonders feinen Plan des Evangelisten findet endlich Strauß bereits in Joh. 1 angesponnen, nämlich den Plan, den Apostelfürsten Petrus zu Gunsten des ungenannten Johannes zu entthronen; der Plan ist so fein angelegt, daß man eigentlich gar nichts von ihm merkt; doch davon besser bei einer späteren Gelegenheit. Allen diesen Anstrengungen der „Kritik" gegenüber hat die unbefangene Betrachtung einige sehr einfache Fragen zu thun. Wenn die Jüngerberufung Joh. 1 nichts anderes als die verfrühte synoptische Apostelberufung ist, warum führt der Evangelist weder alle Zwölfe, deren Erwählung er doch kennt (Kap. 6, 70), noch die beiden Brüderpaare vom See Genezareth allein hier ein, sondern gerade diese fünf oder sechs Jünger, die als solche nirgends wiederkehren? Wie darf er unter diesen

[1]) Wahrscheinlich waren Jakobus und Johannes mit Jesu sogar nah verwandt (vgl. Meyer zu Joh. 19, 25), was dann auf die Anknüpfungen in Joh. 1, 35 f. ein noch volleres Licht wirft.

einen Namen bringen und besonders auszeichnen, der sich in den synoptischen Apostelverzeichnissen gar nicht findet, den des Nathanael? Eine rein ideelle Erklärung dieses Nathanael will sich nicht finden [1]); ist er aber der in den Apostelverzeichnissen immer mit dem Philippus zusammengestellte Bartholomäus, nun so hat der vierte Evangelist jedenfalls über diesen Dinge gewußt, die keine synoptische Tradition ihm gesagt (vergl. auch Kap. 21, 2). Und welch gutes Gewissen des Erzählers beweist überdies diese Einführung eines der synoptischen Tradition ganz unbekannten Jüngernamens; wie würde ein Pseudonymus des zweiten Jahrhunderts sich gehütet haben, so ganz ohne Noth mit den überlieferten Apostelverzeichnissen im Widerspruch zu erscheinen! Ebenso leidet die Notiz, daß Philippus aus Bethsaida war, und daß auch Petrus und Andreas, die nach den Synoptikern in Kapernaum ansäßigen Brüder, dem nachbarlichen Bethsaida entstammten, keine ideelle Erklärung, sondern läßt sich nur auf specielle historische Kunde zurückführen, wie sie einem nachapostolischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts schwerlich zu Gebote gestanden hätte [2]). Nehmen wir endlich aus späteren Stellen (Kap. 6, 71; 13, 26) noch hinzu, daß der vierte Evangelist der einzige ist, der um die Verhältnisse des Judas Ischarioth näheren Bescheid weiß. Er allein nennt den Vater desselben, „Simon", und führt den Beinamen Ischarioth schon auf diesen zurück (— *Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου* —), Notizen, die doch wol von dem Verdachte frei sind, ideelle Tendenzen zu verfolgen. Was folgt aus diesen unscheinbaren Kleinigkeiten der phantasirenden Kritik gegen-

---

1) So krampfhaft sie auch von der Kritik gesucht wird. Nach Strauß ist Nathanael der idealisirte Zacchäus, denn dieser saß auf einem Maulbeerbaum, Nathanael unter einem — Feigenbaum. Ein Mitarbeiter der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1873, Heft I) hat neulich in ihm den Apostel Paulus entdeckt, unter anderem auch daran, daß letzterer (Röm. 11) zwar nicht von einem Feigen- aber doch von einem Oelbaum redet. Es ist doch hübsch, daß das trockene Geschäft der biblischen Kritik zuweilen mit etwas Heiterem gewürzt wird!

2) Keim scheint zwar, indem er diese Notiz „spielend" nennt, eine Anspielung auf den Fischerberuf in ihr finden zu wollen. Aber die hätte der Verfasser, wenn er sie beabsichtigt hätte, seinen griechischen Lesern doch — wie Kap. 9, 7 — durch griechische Uebersetzung des Namens andeuten müssen.

über in aller Prosa? Daß wir mit einem Berichterstatter zu thun haben, der mit den Personalien des Jüngerkreises besser vertraut war, als die gesamte synoptische Ueberlieferung.

3. Die Tempelreinigung steht nur bei Johannes an ihrem geschichtlich angemessenen Ort, bei den Synoptikern ist sie durch das Verschwinden der früheren Festreisen um denselben gekommen. Man kann es verstehen, daß diese öffentliche Erstlingsthat des Propheten von Nazareth, den galiläischen Festbesuchern unvergeßlich, in der synoptischen Tradition sich in den einzigen jerusalemischen Aufenthalt gerettet hat, von welchem diese Tradition ein deutliches Bewußtsein bewahrt; aber man kann es nicht verstehen, daß Jesus am Schlusse seiner Laufbahn, der Todesgedanken voll, durchdrungen von der schmerzlichen Ueberzeugung, daß dieser Tempel seiner künftigen Gemeinde nicht zur Heimat dienen, sondern demnächst untergehen werde, für die Vindication der Heiligkeit desselben seine Person eingesetzt haben sollte. In demjenigen Moment des Lebens Jesu, in welchem die Synoptiker die Sache vorgehen lassen, wäre sie nichts weiter gewesen, als eine nutz- und sinnlose Provocation der ohnedies zum Aeußersten entschlossenen und nur um den Rechtstitel verlegenen hierarchischen Gewalt. Dagegen im Anbeginn seiner Laufbahn, bei dem ersten mit messianischem Bewußtsein gethanen Schritt in die Oeffentlichkeit, ist sie ein prophetisch-reformatorisches Programm, welches dem religiösen Gemeinwesen Israels Erhaltung durch Erneuerung anbietet: läßt der Tempel sich reinigen, das „Kaufhaus“ sich wiederherstellen zum Bethaus, dann wird die Gottesgegenwart sich von Israel nicht zurückziehen (vgl. Matth. 23, 38), sondern diesen Tempel zum Mittelpunkt der neutestamentlichen Gemeinde, dies national-religiöse Gemeinwesen zum Gefäß ihres Heilswerkes für alle Völker machen. Wenn Keim hiegegen findet, daß Jesus nach der johanneischen Stellung dieser Geschichte seine Wirksamkeit in der Welt „sehr tactlos“ angetreten habe, so ist das eben ein Geschmacksurtheil, über welches als solches sich bekanntlich nicht disputiren läßt; aber mindestens wäre der Urheber desselben verbunden gewesen, uns zu zeigen, daß Jesus nach der synoptischen Darstellung seine Wirksamkeit nicht noch viel tactloser beschlossen habe; wir werden später sehen, wie wenig Keim,

nach welchem Jesus in der Tempelreinigungsthat einigermaßen sich selbst ungetreu geworden ist und seinen Untergang verschuldet hat, hiezu im Stande war. Derselbe Kritiker ist weiter der Meinung, „es sei zum Greifen klar, wie gänzlich diese That der Reinigung mit jener Offenheit des Messianismus, welche Jesus nur am Schlusse herauskehrte, Eines Geistes und Gusses sei; aber Johannes habe eben über den harten Bruch mit dem Judentum von Anfang keinen Zweifel lassen wollen." Wir müssen dagegen bekennen, daß wir von alledem gar nichts zu sehen oder zu greifen vermögen; den Tempel von eingerissenen Misbräuchen zu reinigen, war gar kein Bekenntnis des Messiastums als solchen, — jeder Prophet, jeder Zelot konnte sich dessen unterfangen; es war ebenso wenig ein Bruch mit dem Judentum; im Gegentheil, es war der allerconservativste Act einer selbst den äußerlichen jüdischen Cultus heilighaltenden Reformbestrebung. So bleibt das eine Argument übrig: „Der geschlossenen Tradition der alten Evangelien gegenüber (— die NB. ihre Stellung der Geschichte alle aus derselben Quelle haben! —) ist die junge Quelle im voraus verloren", — nämlich bei Keim. Auch sonst läßt die Kritik sich hier ziemlich schwach finden; Strauß hielt wenigstens früher die johanneische Stellung der Begebenheit für möglicherweise richtig, und Baur weiß gegen ein solches „Hin- und Hergetriebenwerden" keinen andern Rath, als daß man in der Betrachtung des vierten Evangeliums — consequent sein müsse. — Daß für die größere Ursprünglichkeit der johanneischen Darstellung auch die mildere Form des Jesuswortes spricht (— „Kaufhaus" statt „Räuberhöhle" —), begreift sich leicht; vor allem aber ist das noch ein gewichtiges Zeugnis für dieselbe, daß wir für einen zweiten Ausspruch Jesu, der bei den Synoptikern nur verloren im entstellenden Munde der Gegner umgeht, das Wort vom Auflösen und Wiederaufbauen des Tempels, welches noch zum Todesprocesse des Stephanus den entzündenden Funken hergibt (Apg. 6, 14), hier den geschichtlichen Ort und motivirenden Zusammenhang erhalten.

4. Die Peripetie des öffentlichen Lebens Jesu, welche man bei den Synoptikern spürt, ohne sie ausfindig machen zu können, wird allein von Johannes klar aufgezeigt, in der Spei-

sungsgeschichte. Die Synoptiker erzählen dieselbe auch, ja zweie von ihnen haben sie doppelt und bezeugen so unwillkürlich den tiefen Eindruck, den sie gemacht hat; sie lassen die Geschichten vom Meereswandeln Jesu, von einer Zeichenforderung der Pharisäer, von verschärften Conflicten mit ihnen, von einem beginnenden Fluchtleben Jesu, bei dem ihn nur die Zwölfe begleiten, endlich von den seiner Messianität ungünstigen Urtheilen der Menge und dem entgegengesetzten messianischen Bekenntnis des Petrus in höchster Lebendigkeit der Einzeldarstellung folgen; allein einen pragmatischen Zusammenhang dieser Vorgänge unter einander und mit der Speisungsgeschichte wird niemand aus ihnen errathen. Dagegen gibt uns das 6. Kapitel des Johannes eine Darstellung, die im einzelnen an Anschaulichkeit und Durchsichtigkeit allerdings viel zu wünschen übrig läßt, weil sie eine ganze Periode des Lebens Jesu in den Rahmen einer einzigen Scene faßt und überdies mit dem historischen Zwecke einen mystisch-didaktischen verbindet, die aber gleichwol die disjecta membra der Synoptiker erst in innerem geschichtlichen Zusammenhang darstellt. Nur Johannes sagt uns, daß die Speisungsgeschichte es war, welche die lang glimmende messianische Erwartung, die das Volk von Jesu hegte, in helle Flammen auflodern ließ (Kap. 6, 15); ein Moment, der in Galiläa einmal eintreten mußte, dann aber auch bei der nicht zu überwindenden Divergenz der Messiasidee des Volkes und Jesu eigener Messiasidee nur das Signal zum Rückgang seiner Sache werden konnte. Nur bei Johannes fällt etwas Licht auf die dunkle Geschichte vom Meereswandeln, die bei den Synoptikern ganz unmotivirt steht: weil er sich vor dem zur messianischen Schilderhebung drängenden Volke verbergen muß, kann Jesus nicht zugleich mit seinen Jüngern abfahren, und weil er sich im nächsten Morgenlichte von der aufgeregten Menge nicht finden lassen will, folgt er ihnen in der Nacht auf geheimnisvolle Weise an das andere Ufer des Sees. Es folgt die auch von Markus und Matthäus an die (zweite) Speisungsgeschichte angeschlossene pharisäische Zeichenforderung, diese bei den Synoptikern so überraschende und unerklärte Wendung im Benehmen der Gegner; Johannes hat sie allerdings undeutlich dem „Volke“ in den Mund gelegt (Kap. 6, 30), aber

ihre Veranlassung doch allein richtig angegeben; auch sie hängt mit der wunderbaren Speisung zusammen, indem die durch dieselbe auf den Siedepunkt gebrachte Volkserregung auch die Pharisäer mitergriffen hat und sie bewegt, dem Manne, der denn doch der Messias sein könnte, Anträge und Bedingungen der Anerkennung zu stellen. Daß Jesus diese Anträge und Bedingungen scharf abweist und hiedurch erneute und verschärfte Conflicte mit ihnen hervorruft, das erzählen nun die Synoptiker; das Andere, Positive aber, was in Jesu Verhalten ebensowenig fehlen konnte, daß er nämlich von der ganzen Situation Anlaß nimmt, dem weltlichen Messiasgedanken einen wesentlich anderen, geistlichen gegenüberzustellen, das ist das historische Moment jener von Johannes allerdings zu einer Predigt an seine Leser verarbeiteten Rede oder Lehrweise von dem rechten Manna und Lebensbrode, das er selbst sei. Und diese der volkstümlich-äußerlichen Messiasidee diametral entgegengesetzte Wendung der Lehre Jesu, welche die Reihen seiner Freunde lichten und der Gegenwirkung der Pharisäer Vorschub thun mußte, erklärt uns dann, warum er bald darauf mit den Zwölfen ein einsames Flüchtlingsleben führen muß (vgl. Joh. 6, 66 ff.), warum die volkstümliche Ansicht über ihn sich vom „Davidssohn“ und „Heiligen Gottes“ zum bloßen Elias oder Jeremias, zum bloßen Vorläufer des Messias herabgestimmt hat (Matth. 16, 13 f.), und warum er den in derselben Krise gereiften, nun nicht mehr aus Fleisch und Blut stammenden Messiasglauben des Petrus im Vergleiche zu früheren hochfliegenden Huldigungen so hoch anschlägt, als die erste wirkliche Frucht seiner Arbeit. Wie viele Schwierigkeiten dies für die johanneische Behandlung der evangelischen Geschichte vorzüglich lehrreiche 6. Kapitel uns zu späterer Erörterung übrig lassen möge, — wer anders als ein apostolischer Genosse des Lebens Jesu war im Stande, so den synoptischen Erinnerungen von der Speisung an bis zum Bekenntnis des Petrus den verlornen geschichtlichen Pragmatismus zurückzugeben? [1])

---

[1]) Vgl. zu vorstehender Erörterung Weizsäckers Untersuchungen der ev. Geschichte, S. 450 ff. — Auch Keim hat hier eine Empfindung, daß der vierte Evangelist den Umschwung im öffentlichen Leben Jesu allein verständlich macht; vgl. Leben Jesu, Bd. III, S. 1.

5. Auch die letzte Katastrophe des Lebens Jesu ist trotz aller Declamationen, welche Keim auch hier gegen die johanneische Darstellung aufwendet, nur im vierten Evangelium motivirt und begreiflich gemacht. Bei den Synoptikern bleibt es ganz unverständlich, wie Jesus, der bis dahin zwar mit Pharisäern und Schriftgelehrten in scharfer Spannung gestanden, aber mit der priesterlich-sadducäischen Hierarchie nicht den geringsten Conflict gehabt, vielmehr politisch und theokratisch eine durchaus unanstößige Haltung bewahrt hat, beim ersten Betreten der Hauptstadt sofort ein Mann des Todes gewesen sein, ja seinen Tod schon vorm Betreten Jerusalems vorausgesehen und -gesagt haben soll. Seine auch hier fortgesetzte Polemik gegen den Pharisaismus erklärt das nicht; in Israel war man einen großen Freimuth und rücksichtslose Formen desselben gewohnt, und vom Haß einer Partei bis zum Todesurtheil des Synedriums war ein weiter Weg; das gegen die Hierarchie gerichtete Weingärtner-Gleichnis aber setzt die Mordgedanken des Synedriums schon voraus und ist ebendarum, wenn man die synoptische Darstellung nicht durch die johanneische ergänzt, geradezu unbegreiflich. Unter solchen Umständen wäre es zu wünschen gewesen, daß Baur seine Behauptung, die Begebenheiten entwickelten sich bei den Synoptikern in einem für sich ganz befriedigenden Zusammenhang, etwas näher begründet hätte, zumal auch Strauß die Katastrophe Jesu durch den kurzen synoptischen Aufenthalt in Jerusalem nicht hinlänglich motivirt gefunden hatte. Das von den Vorgängern aus guten Gründen nicht Geleistete hat denn Keim zu leisten gesucht, aber wie! Jesus hat durch den messianischen Einzug und die unmittelbar folgende Tempelreinigung seinen Untergang in tragischer Weise selbst verschuldet! „Diese Wendung seiner Wirksamkeit, für ihn eine geschichtliche Nothwendigkeit, weil er der Messias war, und weil er in Jerusalem dies Messiastum nicht galiläisch vorbereiten oder gar in höhere, geistige Formen umgestalten konnte (?), beeinträchtigte nicht nur mittelbar die Offenbarung seines eigensten Wesens, seiner eigensten Religion; sie trübte und zerstörte auch unmittelbar seinen Erfolg. Er trat mit äußeren Thaten, er trat mit Katastrophen, mit Reformationen, mit Organisationen auf; aber seine Natur, seine Gabe, seine Kraft, seine

Neigung lag nicht in dieser Sphäre, darum fehlte auch die Consequenz und das Geschick; — er selbst brach ab, während er nur angefangen . . ., er überließ alles Weitere Gott und hörte so factisch auf, der Messias zu sein, welcher er gestern gewesen war. Mit dieser Inconsequenz, welche seine Consequenz war, bereitete er sich zwiefach den Untergang: er enttäuschte das Volk, und reizte und ermuthigte die Hierarchie." Das ist also der Preis, um den wir die Richtigkeit des synoptischen Tempelreinigungsmoments und die Sufficienz der synoptischen Darstellung erkaufen sollen: das Zerrbild eines Jesus, der halbwegs von sich selbst abfällt, sich in die Sackgasse eines via facti vorgehenden äußerlichen Messiastums verirrt und beim nothgedrungenen Umkehren als tragisch-schuldiger Held in die Hände seiner Gegner fällt! Aber wenn wir wirklich an diesem (an Renan gemahnenden) Gedanken keinen Anstoß nehmen wollten: mit welcher Uebertreibung muß der Einzug, muß die Tempelreinigung aufgebläht werden, um nur auch so das „Kreuzige, kreuzige" zu erklären! „Katastrophen, Reformationen, Organisationen", — wo in aller Welt liegen die denn auf dem Wege von Bethphage bis in den Vorhof des Tempels? Die Tempelreinigung, wenn sie denn wirklich erst jetzt stattgefunden haben soll, konnte als Abstellung eines unleugbaren Unfugs doch nur ebenso viele Verteidiger als Ankläger, und auch unter letzteren keine Verrichter im Synedrium finden. Und der Einzug auf der Eselin unter unverwehrten messianischen Jubelrufen war wol dogmatisch bedenklich genug, um ein scharfes Beobachten zu veranlassen, aber doch andererseits wieder so friedfertig und harmlos, daß man nicht begreift, wie das Synedrium, selbst auf die Gefahr eines Aufruhrs im Volke hin, alle Mittel hätte aufbieten mögen, ihn mit dem Kreuzestode zu bestrafen. Keim selbst legt Zeugnis wider sich ab, wenn er hernach von dem hohenpriesterlichen Verhör schreibt: „Vom messianischen Einzug wurde offenbar Umgang genommen, weil Jesus sich selbst nicht ausdrücklich darüber erklärt hatte; auch die Austreibung aus dem Heiligtum ließ man ruhen, weil man die Anmaßung verurtheilen konnte, aber nicht die Gesinnung" (a. a. O. Bd. III, S. 331). — Wie ganz anders nach der johanneischen Darstellung. Hier sieht sich Jesus bereits ein halbes Jahr vor

dem Todespassa genöthigt, den Kampf um seines Volkes Sinnesänderung und Glauben von Galiläa, wo er ihn im großen und ganzen gescheitert sieht, in den Herzpunkt des Landes zu verlegen, und während es ihm einerseits gelingt, hier festen Fuß zu fassen und sich monatelang in Jerusalem zu behaupten, erbittert er auf der anderen Seite die dort herrschenden Parteien durch seine erhabenen Ansprüche und rückhaltlose Kritik zu mordlustigem Haß. Dennoch findet dieser Haß den Muth und Weg der Gewalt nicht, so oft er auch dazu ansetzt, — bis die Auferweckung des Lazarus die messianische Volksbewegung in Jerusalem selbst so hoch steigert, daß auch die kühlen Sadducäer, Kajaphas an der Spitze, nun dem Haß der Pharisäer die Hand bieten, weil sie eine Existenzfrage für ihre Herrschaft eingetreten glauben (vgl. Joh. 12, 47—53, eine Darstellung, von der auch Scholten bekennt, dem Evangelisten komme die Ehre zu, den Charakter der damaligen Oppositionspartei nach dem Leben geschildert zu haben). Hienach mag der Werth der Baur'schen Behauptung bemessen werden, bei Johannes entwickele sich die Katastrophe nicht, sondern sei von Anfang an da und werde nur willkürlich hingehalten: kann man die religiöse Betrachtungsweise des Evangelisten, der allerdings von Anfang an das Schwert über dem Haupte des Herrn schweben, aber von Gottes Hand bis zur rechten Stunde zurückgehalten werden sieht, ärger misbrauchen? Nur beiläufig sei hier bemerkt, wie wohlgeborgen in diesem pragmatischen Zusammenhang das vielangefochtene Wunder von Bethanien ist, mit dem wir uns an einer anderen Stelle zu beschäftigen haben werden: es motivirt nicht bloß für die johanneische, sondern ebenso für die synoptische Darstellung allein den messianischen Jubel des Einzugs, der nach dem tiefen Stand der Volksbegeisterung, wie ihn das Gespräch Matth. 16, 13 f. bezeugt, ohne eine große, die Aschenfunken zu hellen Flammen wiederanfachende Jesusthat schwer zu begreifen wäre [1]).

6. Sobald mit der Leidensgeschichte die Möglichkeit be-

[1]) Sehr ungeschickt fragt Keim: „Und sei die Thatsache richtig, erklärt sie den feierlichen Einzug Jesu, den er sonst nie nahm?" Freilich erklärt sie ihn, gerade so wie Johannes ihn darstellt, als einen von Jesus nicht beabsichtigten, sondern vom überströmenden Jubel des Volkes ihm bereiteten.



ginnt, die synoptische und die johanneische Darstellung Schritt für Schritt zu vergleichen, so bald häufen sich auch die Ueberlegenheitsspuren der letzteren. Was den Einzug in Jerusalem betrifft, so lautet es bei den Synoptikern, als habe Jesus durch die Benutzung der Eselin geflissentlich die Sacharjastelle erfüllen und einen messianischen Einzug im Sinne derselben herbeiführen wollen; bei Johannes erfahren wir, daß dies Verhältnis von Weißagung und Erfüllung erst nachmals von den Jüngern in jenem Vorgang gefunden ward, während Jesus die Eselin wahrscheinlich nur um des Volksgedränges willen gebrauchte und die messianische Huldigung nur eben geschehen ließ, nicht aber hervorrief. Welche Darstellung den ursprünglichen Sachverhalt treuer und natürlicher wiedergibt, darüber würde kein Zweifel walten, wenn nur nicht die johanneische Darstellung — die johanneische wäre, wenn nur die antijohanneische Kritik, um durchzukommen, die Sache nicht auf den Kopf stellen müßte. Keim und Scholten finden in der johanneischen Darstellung eine „Correctur", hervorgegangen aus „Antipathie" gegen die Idee eines jüdischen Messias. Wie groß muß doch diese Antipathie gewesen sein in einem Evangelium, das die Geschichte Jesu mit dem Jubelruf aus jüdischem Munde beginnen läßt: „Wir haben den Messias gefunden, von dem Mose und die Propheten geschrieben haben", und endigen mit der emphatischen Notiz, daß den Juden zum Trotz über dem Kreuze Jesu hebräisch, griechisch, römisch gestanden habe: „Jesus von Nazareth, der König der Juden"![1] Aber diese mythische Antipathie einmal zugegeben, worin besteht denn die angebliche johanneische Correctur? Wenn der Evangelist sagt, Jesus habe sich auf die Eselin gesetzt gemäß dem Sacharjawort „Fürchte dich nicht, Tochter Zion" u. s. w. und diese Beziehung sei den Jüngern zwar damals nicht, aber später deutlich geworden, corrigirt er denn damit irgendwie nach seiner eigenen Meinung den „in sinnlich-jüdischen Formen verlaufenden Messiaseinzug" hinweg?? — Wir beachten weiter die bethanische Salbung. Bei

[1] Vgl. Scholten, S. 333, wo bemerkt wird, Johannes habe die Ueberschrift am ausführlichsten, „aus Widerwillen gegen die Juden". Demnach scheint sein Widerwille gegen die Juden so groß gewesen zu sein, um selbst seinen Widerwillen gegen die jüdische Messiasidee zu überwinden.

den Synoptikern ist sie ein abgerissenes Erinnerungsfragment, bei Johannes hat sie ihre Zusammenhangsfäden nach allen Seiten. Man erfährt, *wer* die Salberin ist, man sieht in die Motive der Handlung hinein, man erfährt den Namen des Tadlers und blickt auch in *dessen* Herz. Es ist möglich, das alles der Geschicklichkeit eines Dichters zuzuschreiben, die sich freilich in anderen, bedeutenden Partieen dem vierten Evangelisten versagt haben müßte; indes für einige Abweichungen von den Synoptikern wird es schwer sein, ungeschichtliche Motive aufzufinden. Wozu den Zeitpunkt vom zweiten Tage vor Ostern auf den sechsten verschieben, weshalb die Salbung des Hauptes in eine Salbung der Füße verwandeln, und warum endlich statt des dichterisch schönen Matthäuswortes „Sie hat es gethan zu meiner Bestattung" das auf den ersten Blick viel weniger ansprechende „Laßt sie es (das Uebrige) zu meinem Begräbnis bewahren" (vgl. *Tischendorf*), — wenn zu dem allen kein historischer Grund, kein Motiv der Berichtigung vorhanden war? Auch die Entlastung der übrigen Jünger auf Kosten des Judas Ischarioth entspricht nicht den sonst dem vierten Evangelisten zugeschriebenen Tendenzen; sonst — hören wir — liebt er es ja, die Zwölfe herabzusetzen, und daß er gegen den Judas einen speciellen Haß gehegt, ist doch bei einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts vernünftigerweise auch nicht anzunehmen [1]. Ueberhaupt weiß die Kritik weder der ganzen Erzählung noch den einzelnen Eigentümlichkeiten eine besondere Tendenz nachzuweisen; „Verherrlichung der Person Jesu" ist doch ein sehr vager ideeller Zweck, zumal wenn der ewige Logos durch menschliches Salböl verherrlicht werden soll, und so dürfte doch die historisch-pragmatische Abzweckung, die Leser einen Blick in das sterbensbereite Heilandsherz und in das sich verstockende Herz des Verräthers thun zu lassen, die bei weitem einleuchtendere sein. Die Salbung der Füße statt

---

[1]) Hiegegen ist es für *Keim* (a. a. O., S. 231) wiederum „mit Händen zu greifen, daß kein Evangelist den Verräther vergessen hätte, wenn *er* in diesem letzten Augenblick Jesum betrübt hätte, und die Frau". Nun, „die Frau" haben sie doch wirklich vergessen, denn sie wissen ihren Namen nicht zu nennen, und so werden sie auch den Verräther haben „vergessen" können. Und sind denn die synoptischen Evangelisten etwa in Bethanien mit dabei gewesen?



des Hauptes liebt man aus Combination der bethanischen Salbung bei Matthäus und Markus mit der Salbungsgeschichte Luk. 7 zu erklären: als ob irgend etwas dafür spräche, daß Johannes seine Maria von Bethanien mit der γυνὴ ἁμαρτωλός Luk. 7 compliciren wolle! Wieviel natürlicher ist es, anzunehmen, daß die Salbung der Füße das wirklich Geschehene war, die mündliche Ueberlieferung aber, an die gewöhnlichere Festsitte denkend (Luk. 7, 46), sich statt dessen eine Salbung des Hauptes vorgestellt hatte. — Auch in der Andeutung des Verräthers beim letzten Mahle zeigt sich Johannes als der überlegen Kundige. Nach Markus hätte Jesus nach der allgemeinen Weißagung: „Einer von euch wird mich verrathen, einer der mit mir isset" die lauten allseitigen Fragen: „Bin ich's? bin ich's?" beantwortet mit den Worten: „Einer von den Zwölfen, der mit mir in den Napf taucht" (nach Matthäus fast ebenso: „Einer, der mit mir eingetaucht hat"); Lukas dagegen läßt das Fragen der Jünger nur leise untereinander geschehen und Jesum gar keine Antwort geben. Er hat gefühlt, daß jene Antwort keine war und hat sie weggelassen; aber die Ueberlieferung wußte von einer Näherbezeichnung des Verräthers, die sich auf das Eintauchen beim Essen bezog, — nur kann sie nicht gelautet haben wie bei Markus und Matthäus, denn jeder von den Zwölfen tauchte mit ihm ein und hatte mit ihm eingetaucht. Diese Confusion schlichtet Johannes, indem er erzählt, wie er selbst als der Nächstliegende, der leise mit Jesus sprechen konnte, auf des Petrus Veranlassung die Fragen aller an den Herrn gebracht und von diesem die leise Antwort empfangen habe: „Der ists, dem ich [sogleich] den Bissen eintauchen und geben werde". Nach der kritischen Ansicht ist diese Relation freilich nur entstanden aus der Tendenz, den Johannes dem Petrus gegenüber (auf ziemlich kindische Weise, durch das räumliche näher bei Jesus Sein) zu heben; allein wenn sie in ihrer klaren Anschaulichkeit zugleich die Confusion der Synoptiker schlichtet und deren Entstehung erklärt, so wird die historische Kritik doch anders zu urtheilen haben als die tendenziöse Kritik[1]).

[1]) Besonders charakteristisch ist hier, wo der Matthäusbericht sich schlechterdings nicht halten läßt, das haltlose Hin- und Herfahren Keims a. a. O., S. 262 f.



7. Mit der Berührung des letzten Mahles sind wir an die erühmte chronologische Differenz zwischen Johannes und en Synoptikern gelangt, welche Baur wiederholt als den entcheidenden Probirstein seiner ganzen johanneischen Kritik bezeichnet at [1]) und die auch wir bereitwillig als solchen anerkennen. Also ie Synoptiker lassen Jesum mit ganz Israel am solennen Abend, m 14. Nisan, noch das Passamahl halten, und am folgenden Tage, am 15. Nisan, dem ersten und heiligsten der sieben Osterage gekreuzigt werden; Johannes dagegen bezeichnet als Tag der kreuzigung eben den Tag, an welchem die Juden ihr Passa aßen Kap. 18, 28), also den 14. Nisan, läßt mithin das letzte Mahl och vor das Fest (Kap. 13, 1 u. 20), auf den 13. fallen. Wir bergehen die vielerlei vergeblichen Versuche, diese Differenz aufulösen; wir sind über ihr Vorhandensein mit der kritischen Schule ollständig einverstanden; es fragt sich lediglich, welche von beiden Darstellungen Recht hat? Zwei Gründe sind's, welche Baur gegen ie johanneische und für die synoptische Darstellung geltend macht.) Es habe diejenige von beiden Angaben die geringere Wahrcheinlichkeit für sich, die sich aus einer ihr zu Grunde liegenden Idee herleiten lasse, und das sei die johanneische; weil der vierte Evangelist in Christo das wahre Passalamm erblicke, so habe er en Todestag Jesu auf den 14. Nisan, den Schlachtetag des Passaammes, verlegt. Hierauf haben wir bereits oben geantwortet. Hielt der vierte Evangelist Jesum für das wahre Passalamm, so onnte er das entweder, weil er trotz der Synoptiker wußte, Jesus ei am 14. Nisan gestorben, oder weil ihm die von den Synoptikern ezeugte Thatsache, daß Jesus auf's Passafest — wenn auch am 5ten — gestorben, hiefür genügte: aber daß er den ihm überlieferten Todestag willkürlich verrückt haben sollte, um die Erfüllung einer lttestamentlichen Typologie herauszubringen, das ist ein Unding, a er an jene Erfüllung nicht glauben konnte, wenn er selbst erst ie sich zurechtgemacht hatte. 2) behauptet Baur, die Entstehung

---

[1]) Nicht nur in der Hauptabhandlung über die Composition des vierten Evangeliums, sondern ebenso in der Apologie derselben in den „Theologischen Jahrbüchern" 1854, S. 196 ff.

der synoptischen Darstellung sei unter Voraussetzung ihrer Irrigkeit nicht zu begreifen. Sie begreift sich im Gegentheil sehr leicht. Wir brauchen nur anzunehmen, worauf uns die synoptische Erzählung namentlich bei der Abendmahlseinsetzung allerdings hindrängt, daß Jesus jenem Abschiedsmahle am 13. die Formen des Passamahles gegeben, daß er in der Sehnsucht, noch mit den Seinen Passa zu halten, und in der Voraussicht, daß er den Abend des 14. nicht mehr erleben werde, nach seiner freien Weise das Festmahl um vierundzwanzig Stunden anticipirt hat; dann ist nichts begreiflicher, als daß dieser eigentümliche Umstand in der um chronologische Akribie so unbesorgten Ueberlieferung in Vergessenheit gerieth, daß also die Annahme, Jesus werde sein letztes Passa wie immer am 14. Nisan gehalten haben, sich als selbstverständlich geltend machte, und von ihr aus der Todestag mit mathematischer Nothwendigkeit sich für die Synoptiker auf den 15. Nisan hinausschob. — Nun aber die Gründe, welche wider die synoptische und für die johanneische Angabe sprechen. Wir bescheiden uns, hier nichts neues beibringen zu können; das Altbekannte genügt. Einmal legen die Synoptiker selbst in verblaßten Spuren für die johanneische Darstellung Zeugnis ab. Sie bezeichnen den Todestag Jesu als *παρασκευή* oder als *προσάββατον*, was für den ersten hohen Ostertag seltsame Bezeichnungen wären. Sie lassen am Morgen dieses Tages den Simon von Cyrene „vom Felde" kommen und am Nachmittag den Joseph von Arimathia Leinwand einkaufen (Mark. 15, 46), was beides nicht nach dem hochfestlichen 15. Nisan aussieht. Sie lassen Jesum dem Gastfreunde, bei dem er das Mahl halten will, ansagen *ὁ καιρός μου ἐγγύς* (Matth. 26, 18), was vollkommen unverständlich bleibt, falls damit nicht ursprünglich eine Verfrühung der Feier hat motivirt werden wollen. Aber viel gewichtiger sind die archäologischen Gründe, unter deren Eindruck dem Meister der Tübinger Schule das Geständnis entschlüpft: „Was so geneigt macht, der johanneischen Darstellung den Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die größere innere Wahrscheinlichkeit der Sache" (a. a. O., S. 270). 1) Nach 2 Mos. 12, 22 war den Passa-Essenden verboten, in selbiger Nacht das Haus zu verlassen, eine Bestimmung, deren fortdauernde Gültigkeit den Gang

Jesu nach Gethsemane, die Versammlung des Synedriums und den bewaffneten Auszug der Tempelwache geradezu ausschließen würde. Nun wiederholt allerdings das Deuteronomium (Kap. 16, 7) dies Verbot in unbestimmterer Weise („Du sollst's essen an dem Ort, den dir der Herr erwählen wird [Jerusalem], und danach dich wenden des Morgens und heimgehen in deine Hütte"), und hienach mag es wol Sitte gewesen sein, daß die Feiernden nach Beendigung des Mahles sich in den Tempel begaben, dessen Thore von Mitternacht an geöffnet wurden. Aber da auch das Deuteronomium die Heimkehr erst am Morgen gestattet, so ist es ganz unwahrscheinlich, daß Jesus in der Passanacht sofort nach dem Mahle die Stadt verlassen haben sollte, um sich in sein draußen gelegenes Quartier zu begeben, und keinenfalls konnte Judas, wie er doch thut, in dieser Nacht darauf rechnen, daß Jesus von dem Hause, in dem er gefeiert, sich nach Gethsemane hinausbegeben werde [1]. 2) Auch der bewaffnete Auszug, samt der in der Nacht oder am frühen Morgen statthabenden Gerichtssitzung des Synedriums paßt nicht in die Osternacht, auf den Ostermorgen. Was am Sabbat galt, galt auch von solchen Festzeiten, daß man keine Waffen anrühren, daß man kein Gericht halten solle, und es ist ganz unwahrscheinlich, daß die obersten Lehrer und Hüter solchen Observanzen, am höchsten nationalen Festtag das öffentliche Beispiel der Uebertretung gegeben haben sollten. (Vgl. Bleek, Einl. in's N. T., S. 182.) 3) Hinrichtungen vor den Thoren Jerusalems, wie sie nicht nur mit Jesu, sondern auch den beiden Schächern vorgenommen werden, sind am ersten Osterfeiertag absolut unwahrscheinlich; der

---

[1]) Keim (a. a. O., S. 292) beruhigt sich — wie schon Wieseler — dabei, daß der Talmud sich über die fragliche Sitte widerspreche. Aber wenn auch das comedebatur in uno loco et pernoctabant in alio, welches man citirt, das aus dem Haus in den Tempel Gehen bezeugen mag, so doch schwerlich ein die Stadt Verlassen um Mitternacht. Konnte man auch, worauf Keim sich stützt, das Passa in Betphage essen, indem man die nächste Umgebung mit zur heiligen Stadt rechnete, so folgt daraus noch lange nicht, daß, wer zur Stadt kam, um hier Passa zu essen, dieselbe vor Morgen wieder verlassen haben werde, um in sein draußen liegendes Quartier zurückzukehren.



Talmud verpönt sie, und das Verfahren des Herodes Agrippa Apg. 12, 1—4, die Hinrichtung des gefangenen Petrus um des Osterfestes willen aufzuschieben, obwol er aus ihr ein Volksschauspiel machen will, beweist, daß dieser Grundsatz bereits in den Tagen der evangelischen Geschichte in Geltung war [1]). — Was Baur hiegegen bemerkt, die Hinrichtung sei ja nicht von den Juden, sondern von den Römern vollzogen worden, und wie lasse sich denken, daß sich die Römer bei demjenigen, was nur sie anging, nach den jüdischen Fest- und Sabbatsgesetzen gerichtet, ist ganz nichtig: beziehen sich etwa die talmudistischen Satzungen auf Verhältnisse, in denen die Juden selbständig über Leben und Tod entschieden, und enthält Josephus nicht Beispiele genug dafür, wie sorgsam die Römer in Palästina und Jerusalem sich hüteten, die religiösen Gefühle des Volks zu verletzen? — Völlig durchschlagend sind endlich die allgemeinen Gesichtspunkte: 1) Daß der Evangelist den Passalamm-Typus, aus dem Baur seine Chronologie herleitet, auch nicht bei einer einzigen seiner chronologischen Angaben heranzieht, daß er ihn überhaupt nirgends auf das Sterben Christi als solches, sondern lediglich auf einen untergeordneten Nebenumstand bei demselben, auf die Unterlassung des Beine-Zerbrechens anwendet.

---

1) Wenn Keim (a. a. O., S. 470) vielmehr behauptet, Herodes Agrippa habe in den Ostertagen den Jakobus hingerichtet, so weiß man nicht, was man zu solch einer Textverdrehung sagen soll. Apg. 12, 1—4 wird zuerst die Hinrichtung des Jakobus erwähnt, durch deren Eindruck dann die Gefangennehmung des Petrus motivirt, nun erst mit dieser das Eintreten des Osterfestes zusammengebracht und hierauf der Entschluß des Königs ausgedrückt μετὰ τὸ πάσχα dem Volke das Schauspiel der Hinrichtung zu geben. — Noch ärger ist (ebendort) die aus der Begnadigung des Barrabas gezogene Schlußfolge, nach den Evangelien sei es in den Ostertagen herkömmlich gewesen, Verbrecher hinzurichten und zu begnadigen. Folgt denn aus einer auf Ostern herkömmlichen Begnadigung, daß der Begnadigte gerade auf Ostern hätte hingerichtet werden sollen? Wie, wenn ein „Apologet" sich eine solche Schlußfolgerung gestattet hätte! — Daß nach Hegesippus bei Eusebius die Juden Jakobus den Gerechten ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα getödtet haben sollen, worauf Scholten sich beruft, ist offenbar nichts anderes als eine sagenhafte Nachbildung der synoptischen Todesgeschichte Jesu.

2) Daß es ganz gegen den Geist des Neuen Testamentes und des christlichen Altertums ist, bei solchen Typologieen auf eine kleine chronologische Inconcinnität, wie die zwischen 14. und 15. Nisan, irgendwelches Gewicht zu legen, wie denn sowol Paulus als Justinus Martyr Christum als wahres Passalamm behandeln, ohne darum — nach der Voraussetzung der kritischen Schule selbst — an ein anderes als das synoptische Todesdatum zu denken [1]). 3) Daß es unter solchen Umständen eine ganz muthwillige und unsinnige Unternehmung eines Anonymus im zweiten Jahrhundert gewesen wäre, der ganzen durch die synoptischen Evangelien und die Abendmahlsfeier geheiligten Tradition zu widersprechen, eine Unternehmung, durch welche er sein Buch nur überall verdächtig und in den Augen der Christen verwerflich hätte machen können, ja daß aus den früher ausgeführten Gründen ein willkürliches Zurechtmachen des Verhältnisses von Weißagung und Erfüllung auf dem christlichen Standpunkt des Evangelisten eine psychologische Unmöglichkeit ist [2]). — Unter solchen Umständen wird Baur wohl sich selber sein Urtheil gesprochen haben, wenn er die Erörterung dieser Frage mit den Worten einleitet: „Wäre auch nur in dieser einen Differenz der Anspruch der johanneischen Darstellung auf historische Wahrheit ein so entschiedner, so müßten schon dadurch alle gewonnenen Resultate wieder in Frage gestellt werden" (a. a. O., S. 270) [3]).

---

1) Vgl. 1 Kor. 5, 7, — eine Stelle, bei der Paulus nach Baur durchaus das synoptische Todesdatum voraussetzt; ebenso die trefflichen Bemerkungen von Hase, „Die Tübinger Schule", S. 37 f.

2) Auf den Passastreit im zweiten Jahrhundert, aus dem Baur dies befremdliche Unternehmen seines Pseudojohannes zu motiviren gesucht hat, brauchen wir nicht einzugehen, nachdem auch der neueste Durchforscher dieses Labyrinths (Schüren) gefunden hat, daß dasselbe zur johanneischen Frage nichts ausgibt.

3) In dieser desperaten Lage greift Baur zu den allernichtigsten Argumenten. „Wäre die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu in der von den Synoptikern erzählten Weise mit der jüdischen Fest- und Sabbatsitte in so große Collision gekommen, wie behauptet wird, wie konnte das in der judenchristlichen Tradition so früh in Vergessenheit gerathen?" Nun, was überhaupt nicht geschehen war, brauchte auch nicht in Vergessenheit zu

8. Mit dieser haltlosen Hypothese einer willkürlichen Verlegung des Todesdatums hängt bei Baur noch eine weitere, um nichts bessere zusammen, die Hypothese von der Erdichtung der Fußwaschung Joh. 13 an Stelle des tendenziös beseitigten heiligen Abendmahls. Daß der Evangelist beim Beginne des letzten Mahles eine Handlung Jesu erzählt, die kein anderes Evangelium berichtet, dagegen die Einsetzung des Abendmahles übergeht, von der jedermann in der Christenheit wußte, daß und wie sie bei jenem letzten Mahle stattgefunden (1 Kor. 11, 23), das wird sich der gesunde Menschenverstand aus dem vernünftigen Vorsatz erklären, übergangenes ergänzend nachzutragen, aber dreifach berichtetes nicht überflüßig zum vierten Mal zu erzählen. Baur weiß das anders. Für das heilige Abendmahl, urtheilt er, sei in der Geschichte des letzten Mahles nirgends eine passende Fuge zu finden, die Auslassung sei eine ausschließende; die Fußwaschung aber, die, wenn sie geschichtlich wäre, von den Synoptikern unmöglich übergangen sein könnte, müsse als Ersatz desselben angesehen werden. Aber, fragt man, was hat denn das heilige Abendmahl dem Evangelisten gethan, daß er es in dieser Weise durch eine Erfindung seines eignen Witzes verdrängt? Wir vernehmen zunächst, der Evangelist habe ja die ganze Bedeutung, die das heilige Abendmahl für ihn haben könne (die rein ideelle), schon im sechsten Kapitel zum Ausdruck gebracht; bloße Facta aber hätten für ihn kein Interesse (?). Dann aber wird die Sache mit der Tendenz, Jesum als wahres Passalamm gerade am 14. Nisan sterben zu lassen, in Verbindung gebracht. „Welch unnatürliche Vorstellung wäre es gewesen, wenn derselbe, der als das wahre Passalamm (beim Anbruch des 15. Nisan) schon gestorben gedacht werden mußte, um dieselbe Zeit selbst noch das Passalamm nach jüdischer Weise ge-

---

gerathen, und nach unserer Ansicht ist jene Collision in der That nicht geschehen, sondern nur durch einen Irrtum der Tradition zu schriftstellerischer Existenz gelangt. Ob die Synoptiker in ihrer Naivetät auf dieselbe überhaupt reflectirt haben, wagen wir nicht zu entscheiden: wenn aber, — nun dann haben sie die Verletzung der frommen Sitte ohne Zweifel dem Frevelmuth und Fanatismus der Obersten zugerechnet.

gessen hätte". Nun aber „war im Bewußtsein der Zeit die Einsetzung des heiligen Abendmahls mit der Vorstellung des letzten Mahles als eines Passamahles so eng verbunden, daß das eine von dem andern nicht getrennt werden konnte". Andrerseits „konnte der Evangelist doch die Abschiedsscene selbst, das letzte Mahl, bei welchem Jesus auf eine so feierliche Weise mit seinen Jüngern zusammen war, unmöglich mit Stillschweigen übergehen ohne eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der synoptischen haben konnte", . . . und so ersann er auf Grund einiger synoptischen Sprüche, die von der selbstverleugnend dienenden Liebe handeln, die — Fußwaschung (a. a. O., S. 275—277). Wo soll man den Knäuel von Widersinn und Abgeschmacktheit zuerst anfassen, der in diesen Sätzen zusammengeschlungen ist! Man erwäge: dieser vierte Evangelist schreibt für ein christliches Geschlecht, in welchem jedermann das heilige Abendmahl als Stiftung Jesu, als Denkmal seiner Leidensnacht kennt, glaubt, feiert; und er bildet sich ein, dasselbe aus den Köpfen, Herzen, Gottesdiensten der Christen wegwischen zu können, — nicht durch Bestreitung, sondern durch einfaches Todtschweigen! Wir stehen hier wieder einmal an einem der Punkte, wo man sagen muß: diese Insinuation der Kritik allein genügte, um ihren vierten Evangelisten als wahnwitzig zu qualificiren [1]). Und nun der Beweggrund, aus welchem derselbe diese wahnwitzige Manipulation vorgenommen haben soll! Er wollte Jesum als wahres Passalamm am 14. Nisan, am Tage des Passamahles sterben lassen, konnte ihn also nicht zur selben Zeit das Passamahl halten und dabei das Abendmahl einsetzen lassen, sagt die Kritik. Diesen von Johannes nirgends ausgesprochenen, lediglich aus Kap. 19, 36 herbeigeholten Beweggrund einmal zugelassen, sollte man doch meinen, er habe darum das heilige Abendmahl noch nicht aus der Geschichte auszumerzen, er habe es mit dem ganzen letzten Mahle, wie er wirklich thut, nur auf den 13. Nisan

1) Nichtsdestoweniger meint auch Scholten, Johannes habe auf seinem Standpunkt das heilige Abendmahl nicht für einen kirchlichen Ritus halten können. Wir bitten um Auskunft: was waren das für Leute in der katholischen Kirche des zweiten Jahrhunderts, die das Abendmahl nicht für einen kirchlichen Ritus hielten?

zu verlegen brauchen. Aber nein, sagt Baur, „das Abendmahl war im Bewußtsein der Zeit mit der Vorstellung des letzten Mahles als eines Passamahles so eng verbunden, daß das Eine vom Andern nicht getrennt werden durfte“. Also das vertrug die Zeit, daß ihr das heilige Abendmahl aus der Geschichte Jesu geradezu ausgestrichen, und daß das ganze Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern des Passacharakters entkleidet wurde; nur das vertrug sie nicht, diese heidenchristliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, daß der Zusammenhang der Abendmahlseinsetzung mit der jüdischen Passamahls-Sitte verwischt ward! Aber nehmen wir einmal an, dieser Widersinn sei sein Gegentheil, sei kritische Vernunft und geschichtliche Wahrheit, nun so gab's doch auch dann einen sehr einfachen Weg, die Passalamm-Idee des Evangelisten mit dem Passamahl-Charakter der Eucharistie zu vereinigen. Die Passalamm-Idee durfte nur an die Abendmahls-Einsetzung angeknüpft werden, wie sie ja von Jesus selbst an das Passalamm-Essen angeknüpft worden war; es durfte nur ausgesprochen werden: Christus hat zur selben Stunde, da man in Israel das Passa aß, sich selbst als wahres Passalamm zu essen verordnet, und diese von ihm selbst verordnete Vorausfeier seines Opfertodes hätte über die geringe Incongruenz, daß er nun doch — eben um dieselbe noch einsetzen zu können — erst am folgenden Tage wirklich sterben konnte, — eine Incongruenz, welche nach Baur den Apostel Paulus in derselben Typologie doch nicht im geringsten gestört hat, — vollständig weggeholfen [1]. Der Einfall endlich, daß der Evangelist, wenn er nun einmal die Abendmahls-Einsetzung durchaus übergehen zu müssen meinte, die Lücke durch die Erfindung der Fußwaschung habe stopfen müssen, läßt sich gar nicht ernsthaft behandeln. Wozu denn dieses

---

1) Die Frage Baurs: „Wie konnte der Evangelist denn das letzte Mahl Jesu als Passamahl anerkennen, wenn er von der Voraussetzung ausging, Jesus selbst sei das wahre Passalamm gewesen“ (S. 276), ist geradezu widersinnig. Da Jesus im heiligen Abendmahl sich selbst den Seinen zu essen verordnet hat, so mußte dem Evangelisten, gerade wenn er Jesum als Passalamm dachte, die Abendmahls-Einsetzung und ihr Zusammenhang mit dem Passamahle höchst willkommen sein — als Bestätigung jener seiner Idee.



Surrogat? Etwa, damit die Christenheit hinfort statt des Abendmahls Fußwaschung feiern möchte? Aber diesen Erfolg eines neuen Evangeliums hätte doch nur ein Verrückter im zweiten Jahrhundert erwarten können. Oder lediglich aus ästhetischen Gründen, um die schriftstellerische Lücke auszufüllen und den Abschiedsabend an Feierlichkeit nicht ärmer werden zu lassen? Aber die Lücke ist ja, wie Baur behauptet, so unsichtbar, daß man die Abendmahls-Einsetzung nirgends einschieben kann, und die Feierlichkeit der johanneischen Darstellung mit ihren Abschiedsreden und ihrem hohenpriesterlichen Gebete bliebe auch ohne die Fußwaschung den Synoptikern gegenüber überlegen genug. Schließlich könnte man einen Preis darauf setzen, es erklärlich zu machen, wie die synoptischen Sprüche von der Hoheit der dienenden Liebe den Evangelisten gerade auf die Erfindung hätten führen sollen, Jesus habe am Abschiedsabend seinen Jüngern die Füße gewaschen; speciell die Sprüche Luk. 22, 24—27, aus denen die johanneische Dichtung zumeist gesponnen sein soll, hätten etwa auf die Idee bringen können, Jesus habe die Seinen bei Tische bedient, wie Luk. 12, 37 gleichnisweise von dem heimkehrenden Hausherrn gesagt wird, nicht aber hätten sie auf diesen ganz eigentümlichen und in keiner Bildrede Jesu verwertheten Knechtsdienst geführt. Und so darf man getrost behaupten, daß an keiner Stelle die Baur'sche Kritik des vierten Evangeliums so sehr sich selbst ironisirt, als wenn sie nach diesen Ausführungen ausruft: „So deutlich läßt uns der Evangelist gerade hier in die innere Composition seiner aus dem historischen Material der Synoptiker planmäßig und kunstvoll geschaffenen Darstellung hineinsehen.“ Nichtsdestoweniger wird dies Prachtstück Baur'scher Johanneskritik von Strauß, Scholten, Keim und vielen andern bis heute gläubig bewundert [1]). — Aber hat Baur nicht mindestens darin Recht, daß Johannes für das heilige Abendmahl

---

[1]) Strauß wiederholt nicht nur mit etwas anderen Worten dieselben absurden Argumente, sondern er spitzt sie zu in der logisch interessanten Behauptung, daß, wenn der Evangelist das Abendmahl nicht aus Anlaß einer Passamahlzeit eingesetzt wissen wollte, er es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit, überhaupt nicht rituell eingesetzt, sondern nur (in Kap. 6) symbolisch angedeutet sein lassen durfte! (a. a. O., S. 534).



keine Fuge läßt und daß die Uebergehung der Fußwaschung bei den Synoptikern befremdet? Mit ersterem jedenfalls: nur daß das überall die Art der johanneischen Darstellung ist, für übergangenes keine Fugen zu lassen, sondern ihre Mittheilungen so ineinandergreifend zu fügen, daß sich formell nicht leicht eine Naht entdecken läßt, während die Synoptiker allenthalben solche zeigen; es hängt dies mit dem ganzen durchgreifenden Unterschied synoptischer und johanneischer Schriftstellerei zusammen. Von der Abendmahlseinsetzung können wir nur sagen, daß ihre beiden (ohnedies an zeitlich getrennte Punkte der Passasitte anschließenden) Acte in die Nähe der Andeutungen über den Verräther gehören, vielleicht so, daß Judas an der Brodbrechung (V. 18) noch theilgenommen, aber vor der Kelchweihe (die das Ende des V. 30 noch währenden Essens bezeichnet) sich entfernt hat. Was aber die Fußwaschung angeht, so ist die Behauptung, daß die Synoptiker sie nicht hätten übergehen können, wenn sie wirklich geschehen wäre, doch gar zu naiv. 1 Kor. 15, 5 erzählt uns Paulus, daß der auferstandene Christus zuerst von allen Aposteln dem Petrus erschienen sei; das war ein Ereignis von anderer Bedeutung als die Fußwaschung, und doch wird es weder von Matthäus und Markus, noch im Grunde auch von Lukas erzählt: will Baur es etwa auf Grund dieses Schweigens bestreiten? Aber Keim nennt die Fußwaschung nicht nur unbezeugt, er nennt sie „unmöglich"; er weiß es ganz genau, daß Jesus eine ihm antipathische Gesinnung der Jünger, die ihn noch an diesem letzten Abend betrübte, auf diese eindrucksvollste Weise unmöglich beschämt haben kann. Und doch lassen sich die abgerissenen Fäden dieser Geschichte bei einem der Synoptiker noch aufzeigen; die für's Abendmahl bei Johannes vermißte „Fuge" ist für die Fußwaschung bei Lukas deutlich vorhanden. Wenn Lukas von einem Rangstreit erzählt, den die Jünger an jenem Abend mit einander gehabt und zu dem die Plätzevertheilung zum feierlichen Mahl, der Anspruch eines jeden, dem Herrn möglichst nahe zu sein, die psychologische Erklärung hergibt, — was ist wahrscheinlicher: daß Lukas aus purer Narrheit die Notiz Matth. 18, 1 f. Mark. 9, 3 f. hieher versprengt, oder daß eine richtige Ueberlieferung ihn geleitet hat? Und wenn er nun Jesum in seiner Zurechtweisung

sagen läßt: „Wer ist größer, der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Doch wohl der zu Tisch Liegende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende", läßt sich diese Rede ohne eine vorangegangene Handlung wie die Fußwaschung verstehen, da wir doch nirgends lesen oder aus uns vermuthen werden, daß Jesus seinen Jüngern je zu Tisch gedient habe? So verwandelt sich die als Erdichtung in Anspruch genommene Fußwaschung vielmehr in einen erneuten Beleg der historischen Ueberlegenheit des Johannes, vermöge deren er die bruchstücklichen Notizen des Lukas zu erläutern und zur Ganzheit herzustellen vermag.

9. Daß Johannes den Kampf in Gethsemane übergeht, wird natürlich, nach der mehrerwähnten absurden Todtschweigungshypothese, zum Zeugnis gegen ihn verwerthet; er hat ihn nicht brauchen können, weil er eine göttliche Person und einen Triumphator zeigen wollte, sagt Keim. Hätte der Evangelist die Geschichte wirklich nicht bloß darum weggelassen, weil sie schon genugsam erzählt war, sondern auch darum, weil sie seiner schriftstellerischen Absicht, dem äußeren Unterliegen den inneren Triumph scharf entgegenzustellen, widerstrebte, er wäre dennoch nicht zu verklagen, denn daß er ein solches Schwanken und Sich-durchringen-Müssen von Jesu an sich nicht hat ausschließen wollen, zeigt der kurz vorher von ihm berichtete ganz analoge Vorgang Kap. 12, 27—28. Daß aber wenigstens nach dem hohenpriesterlichen Gebet der Seelenkampf von Gethsemane nicht mehr denkbar sei, ist eine leere Behauptung: dann war er auch nicht mehr möglich nach der synoptischen Abendmahls-Einsetzung, in welcher Jesus in gleich majestätischer Weise über die Frage bereits hoch hinaus ist, die ihn in Gethsemane dennoch mit aller Wucht noch einmal überfällt; wer dergleichen unvereinbar findet, der hat den Wechsel von Ebbe und Flut eines Herzens, in welchem ein wahrhaft göttliches Bewußtsein mit der Vollempfindung des Menschlich-Aeußersten jetzt schärfer denn je zusammenstieß, wenig ermessen. — Auch die Darstellung der Gefangennahme muß zu allerlei Verdächtigungen dienen. Redet Johannes von einer σπεῖρα und einem χιλίαρχος, so bietet er nach Keim eine halbe römische Armee gegen Jesus auf. Als ob der außerhalb Palästina's für Nichtjuden schreibende Mann nicht auch für die levitische Tempel-

wache und deren Anführer die griechisch-römischen Bezeichnungen hätte anwenden können! Erzählt er, wie auf Jesu majestätisches „Ich bin's“ die Häscher zurückweichen und [ihrer etliche] zu Boden stürzen, so ist das nach Scholten ein erdichtetes Wunder. Als ob bei einem wunderhaften Niederstürzen erst das natürliche Zurückweichen erwähnt sein würde; als ob das böse Gewissen, das Gedächtnis der Wunder Jesu, die Erinnerung an das Schicksal derer, die den Elias verhaften sollten (2 Kön. 1), nicht diese feige Verwirrung des Gewalthaufens vortrefflich erklärte! — Andererseits fehlt es auch hier nicht an Zügen, welche die Kritik in Verlegenheit setzen. Johannes allein weiß den Namen des Jüngers, der zur Verteidigung des Herrn mit dem Schwerte dreinschlug, und den Namen des Knechtes, den dieser Schwertschlag traf, — Petrus und Malchus. Daß er jene muthige That, allein gegen einen ganzen gewaffneten Haufen das Schwert zu ziehen, dem Petrus zu dessen Herabsetzung zuschreibe, ist doch gar zu ungeschickt conjecturirt, und daß in dem Namen Malchus sich eine Idee oder Tendenz verberge, haben doch auch Strauß und Keim nicht behaupten mögen [1]). Endlich, wenn Johannes die Verleugnungsgeschichte des Petrus nochmals erzählt, aber ohne eine Spur der Steigerung des

---

[1]) Solchen Zügen gegenüber hilft sich die kritische Schule damit, die Grundsätze der historischen Kritik einfach auf den Kopf zu stellen. Man kann ja, wenn man will, aus der größeren Genauigkeit eines Berichtes auch auf dessen Inferiorität schließen! „Daß die Abhängigkeit bei diesen Berührungen (mit den Synoptikern) auf Seiten des 4. Evangelisten liegt und nicht umgekehrt“, sagt Keim, „ist aus den erweiternden Zügen, welche jener einfügt, überaus deutlich. So ist der bei Lukas unbestimmte Jünger in Gethsemane, welcher zuschlägt, Petrus, der Geschlagene Malchus u. s. w., Namen, auf welche, wenn sie zu Gebote gestanden hätten, Lukas und Markus sicher nicht verzichtet hätten.“ Eine wirklich einzige Logik! Also weil die Namen jener Personen dem Lukas und Markus nicht zu Gebote standen, so können sie auch einem besser unterrichteten Dritten nicht zu Gebote gestanden haben? Jener Jünger und jener Knecht scheinen demnach ursprünglich überhaupt keine Namen gehabt zu haben, so daß, wer ihnen dennoch solche gibt, sich „überaus deutlich“ als Erdichter dieser Namen verräth. Ist eine solche Weise zu argumentiren nicht der beste Beweis, daß hier nicht die Unbefangenheit, sondern die Verblendung Kritik treibt?

Synoptischen, vielmehr die herbe bis zur Selbstverfluchung steigernde Darstellung des Matthäus mildernd, so kann hiebei sein Motiv unmöglich ein tendenziöses, antipetrinisches, sondern nur das Motiv eines überlegenen Berichterstatters sein, die Confusion der drei synoptischen Verleugnungsacte zurechtzulegen.

10. Besonders anschaulich ist die Ueberlegenheit des johanneischen Berichts hinsichtlich der mit Jesu angestellten hohenpriesterlichen Verhöre. Er allein zunächst berichtet — aus persönlicher Kunde, als *γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως* — das Vorverhör bei Hannas, dem Vorgänger und Schwiegervater des actuellen Hohenpriesters Kajaphas. Natürlich ist die Kritik bemüht, diese eigentümliche Kunde dem vierten Evangelium zum Nachtheil zu wenden. Strauß freilich ist klug genug, diese Abweichung von den Synoptikern „unerheblich" zu finden und nicht weiter zu verfolgen; aber Baur wittert Tendenz, — das Vorverhör bei Hannas ist erdichtet aus der Absicht, zum Zeugnis wider den Unglauben der Juden das doppelte Verdammungsurtheil der beiden hohenpriesterlichen Volksrepräsentanten zu gewinnen. Er übersieht, daß ein „Verdammungsurtheil" des Hannas gar nicht erzählt, und ebenso wenig nach der Andeutung des V. 24 das richterliche Verfahren des Kajaphas zur Darstellung gebracht wird [1]). Keim endlich erhitzt sich förmlich wider den vierten Evangelisten, welcher aller Möglichkeit zuwider „das erste Verhör bei Hannas in nachdrücklichster und entscheidendster Weise einführe, das des Kajaphas in unverzeihlichster Weise ignorire"; — „wer", ruft er aus, „ist überhaupt so blind, in einem Bericht die Wahrheit zu suchen, welcher zwar von einer Vorführung Jesu bei Hannah und Kajapha etwas weiß, aber kein Sterbenswörtchen von einer Gerichtsversammlung, einem Synedrium, ja selbst von Kajapha dem Hohenpriester, so lang man den Text nicht verdreht, auch nur einen Buchstaben?" Aber wo steht denn etwas davon, daß das Verhör bei Hannas „entscheidend" gewesen? Und wie wird denn das Verhör bei

---

[1]) Statt dessen soll der weit abliegende Ausspruch des Kajapha 11, 50 aushelfen, der überdies kein Verdammungsurtheil, sondern nur einen machiavellistischen Grundsatz enthält.



Kajaphas „ignorirt", wenn V. 24 die Hinführung zu Kajaphas ausdrücklich erwähnt, auch V. 13 der ganze Antheil des Hannas durch seine Verwandtschaft mit Kajaphas motivirt wird: daß die V. 24 erwähnte Hinführung zu Kajaphas eben die Vorführung vor das aus den Synoptikern hinreichend bekannte, unter Kajaphas Vorsitz versammelte Synedrium sei, durfte Johannes doch wol bei seinen Lesern als keiner weiteren Ausführung bedürftig voraussetzen, und kann nur von denen anders verstanden werden, welche sich einbilden, das einfache Schweigen des Johannes habe im Gedächtnis der Leser die bekanntesten synoptischen Erzählungen ausgelöscht. Was endlich das heißen soll, daß Johannes zwar von einer Vorführung vor Kajaphas, aber von „Kajapha, dem Hohenpriester" (Kap. 11, 49; 18, 13) kein Sterbenswörtchen wisse, bekenne ich buchstäblich nicht zu verstehen. — Werfen wir nun aber einen Blick auf die synoptischen Berichte über die nämlichen Vorgänge. Da berichtet uns Lukas, die Häscher hätten Jesum von Gethsemane in das Haus des „Hohenpriesters" geführt, und unter diesem „Hohenpriester" läßt sich nach der Stelle Kap. 3, 1 mindestens ebenso gut Hannas als Kajaphas verstehen. In diesem Hause findet während der Nacht die Verleugnung Petri und die Verhöhnung Jesu durch das hohepriesterliche Gesinde statt; am Morgen aber führt man Jesum vor das inzwischen versammelte Synedrium, hält über ihn Gericht und spricht ihm das Todesurtheil. Man wird, von allen Vergleichen mit Johannes oder Matthäus absehend, sagen müssen, daß dieser Bericht in sich selbst Vernunft und Wahrscheinlichkeit hat. Gleiches kann man von dem des Markus und Matthäus nicht sagen. Auch nach diesen führt man Jesum sofort zum Hohenpriester, den Markus ungenannt läßt, Matthäus aber als Kajaphas bezeichnet; nun aber kommt hier sofort, um Mitternacht, das Synedrium zusammen, welches ganz ebenso wie in der Morgenversammlung des Lukas gegen Jesum verfährt und den Proceß einschließlich des Todesurtheils vollendet; hierauf folgt dann erst die Verleugnung wie die Verhöhnung, welch' letztere Markus unbestimmt „etlichen", Matthäus den Synedristen selber zuschreibt, und schließlich ein zweites morgendliches Synedrium, für welches schlechterdings kein Inhalt mehr übrig ist, auch keiner an-

gegeben wird. Nur Keim, der entschlossen ist mit dem ersten Evangelisten durch Dick und Dünn zu gehen, vermag auch hier den Matthäusbericht für den klarsten und glaubwürdigsten zu halten, obwol auch er ihn stark corrigiren und das nächtliche Synedrium in eine bloße Ausschußsitzung verwandeln muß [1]); jeder andere wird den Markus- und Matthäusbericht hier verworren und widerspruchsvoll finden und ihm den Lukasbericht vorziehen. Denn eine Synedrialsitzung mitten in der Nacht, da noch gar nicht Zeit war, die siebzig Mitglieder zusammenzurufen, hat unleugbar weit weniger Wahrscheinlichkeit als eine Morgenversammlung; hat sich aber ein so großes Collegium wirklich in der Nacht versammelt und alles einschließlich des Todesurtheils fertig gebracht, dann ist es gewiß nicht auseinandergegangen, um nach einigen Stunden wieder zusammenzukommen und das Todesurtheil noch einmal zu fällen. Wie aber erklärt sich, dem klaren Bericht des Lukas gegenüber, der wunderlich verworrene des Markus und Matthäus? Nur aus der Ergänzung, welche der Johannesbericht dem des Lukas hinzufügt, nämlich aus der dunkeln Reminiscenz, daß zwar das entscheidende Synedrium erst am Morgen, aber auch in der Nacht schon in hohenpriesterlichem Hause ein Verhör stattgefunden habe, ein Verhör, für welches, da man nichts näheres davon wußte, die dem Markus und Matthäus gemeinsame Quelle den überlieferungsmäßigen Inhalt des entscheidenden Synedriums vorausverbrauchte. Ja, Jesus war unmittelbar nach seiner Verhaftung in eines Hohenpriesters Haus geführt und daselbst verhört worden; aber wenn Lukas vielleicht unter diesem Hohenpriester richtig den Hannas verstand, — nur

---

[1]) Keim (a. a. O., S. 358) glaubt hier seinem Matthäus sogar trotz Markus und Lukas das, daß die Synedristen selbst in feierlicher Sitzung mit Jesu jene Bubenstreiche getrieben, obwohl nichts deutlicher ist, als daß der Evangelist das τινές der Quelle (vgl. Markus) pure misverstanden hat. Andrerseits weiß er auf Grund des Matthäus, daß der Hohepriester „in der Nacht sowol die formelle Abstimmung, als das formelle Urtheil, als endlich den (bei einem Todesurtheil selbstverständlichen und daher gar nicht erst zu fassenden) Verweisungsbeschluß an die Römer klüglich unterlassen hatte“ (a. a. O., S. 346). Woher hat nur Keim diese Kunde, da Matthäus 26, 66 das gerade Gegentheil meldet?

Johannes hat diesen Namen zu nennen und das Verhör als ein bloß vorläufiges zu bezeichnen gewußt, während wahrscheinlich schon Markus, jedenfalls aber Matthäus den ungenannten Hohenpriester für den Kajaphas hielten und ebendadurch inducirt wurden, das nächtliche Verhör für das von Kajaphas geleitete officielle zu nehmen. An wenig Stellen sieht man so klar und so sicher vor allem Verdacht des Tendenziösen in das Berichterstatterverhältnis der vier Evangelien hinein, und wie überlegen erscheint auch hier wieder das vierte!

11. In anderer Weise bewährt Johannes seine genauere Sachkunde in dem Bericht vom Pilatusverhör. Derselbe gehört zu den lebenvollsten Darstellungen der evangelischen Geschichtschreibung; allein schon die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?" würde, wenn sie erfunden wäre, dem größten Dichter Ehre machen. Um so mehr fühlt sich die „Kritik" herausgefordert, mit den gesuchtesten Verdächtigungen den Eindruck der geschichtlichen Wahrheit zu verwischen. Voran steht die chicanöse Frage, woher denn Johannes überhaupt von den Vorgängen im Prätorium wisse? Als ob irgendwo geschrieben stände, Pilatus habe mit Jesu ohne Zeugen geredet; als ob das brennende Interesse an Jesu Verhalten, das ganz Jerusalem erfüllte, nicht auch in's Prätorium hätte Eingang finden und ein Freund wie Johannes nicht bald hätte erkunden können, was darinnen geredet worden! Sodann ist es für Baur und Strauß überhaupt unwahrscheinlich, daß eine römische Magistratsperson so viel Interesse an der Person Jesu gehabt haben solle, als dem Pilatus von Johannes zugeschrieben wird: eine feine Vorstellung von der Macht des persönlichen Eindrucks, den der Eingeborne vom Vater auf Gemüth und Gewissen eines gebildeten Heiden zu machen im Stande war![1]) Die ganze jo-

1) „Wie Pilatus hienach (nach Johannes) gehandelt haben soll" — sagt Strauß (a. a. O., S. 575) —, „könnte er nur aus einem tieferen Antheil an Jesus heraus gehandelt haben, von dem man (!) nicht einsieht, woher er dem Römer hätte kommen sollen". Aehnlich Keim a. a. O., S. 365, der sogar die nachherige Mithinrichtung zweier Verbrecher als Beweis der Gleichgültigkeit des Pilatus gegen Jesum verwerthet, — diesmal gegen die Darstellung auch des Matthäus.



hanneische Darstellung soll auch hier tendenziös gefärbt sein; im Geiste der nachapostolischen Christenheit, die sich vom Judentum mit Widerwillen ab- und der Heidenwelt voll Hoffnung zugewandt habe, sei die Schuld des jüdischen Theils absichtlich gesteigert, die des heidnischen möglichst verringert. Als ob dies Schuldverhältnis beider Theile bei Johannes sich irgendwie anders verhielte als bei Matthäus, dem judenfreundlichsten unter den Evangelisten, und als ob die Christenheit des zweiten Jahrhunderts, vor dem Hasse des Judentums gesichert, aber von der römischen Staatsgewalt blutig verfolgt, Ursache gehabt hätte, auf jenes gesteigerte Anklagen zu häufen, diese aber am Tode Christi unschuldig zu sprechen! Selbst das „Was ist Wahrheit?“ deutet Baur behufs dieser Auffassung um und macht es aus einer achselzuckenden Aeußerung des Skepticismus zu einer Verwendung für Jesus in dem Sinne: „Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen, die Frage nach ihr zu einer Anklage auf Leben und Tod machen“, — eine Verdrehung, in der dann freilich die Tendenz nicht des Evangelisten, sondern des Kritikers recht offenbar wird. Am schärfsten, wenn Rhetorik Kritik wäre, verurtheilt Keim den Johannesbericht. „Gegen alle diese Nachrichten [der Synoptiker] kann der Bericht des Johannes, wonach die Verhandlung der Hauptsache nach in einer endlosen Reihe von Dialogen, in einem beständigen Hin- und Hergehen des Pilatus zwischen dem im Palast befindlichen Jesus und den draußen stehenden Juden bestanden, dann endlich mit einem kurzen Gerichtssitzen geschlossen hätte, durchaus nicht aufkommen, sofern eine solche ambulatorisch-peripatetische Geschäftsbehandlung ebenso unerhört, auch bei der Nichtconfrontation der Parteien gerechtigkeitswidrig, wie andererseits lästig und der Gravität eines römischen Statthalters völlig unwürdig gewesen wäre“. Die einfache Ursache dieser „ambulatorisch-peripatetischen Geschäftsbehandlung“ hat nun der Evangelist gleich anfangs Kap. 18, 28 angegeben, in dem vom Pilatus respectirten Vorurtheil der Juden, kein heidnisches Haus zu betreten; die „Confrontation“ ist Kap. 19, 4—5 auch deutlich genug berichtet, und die Gründe, aus denen Pilatus das „lästige“ Hin- und Hergehen sich nicht verdrießen ließ, erhellen nicht minder, — für eine entschlossene Kritik natürlich umsonst. Und nun ver-

gleiche man einmal den synoptischen und den johanneischen Bericht ohne diese Entschlossenheit, den letzteren um jeden Preis zu verwerfen! Nach den Synoptikern führen die Synedristen ihren Gefangenen dem Pilatus vor, — nur Lukas formulirt eine Anklage —, Pilatus fragt Jesum „Bist du der Juden König?“, Jesus bejaht dies einfach, ohne sich auf weiteres einzulassen, und nun beginnt der Landpfleger sofort seine Bemühungen ihn loszubringen, erklärt nach Lukas sogar alsbald seine Unschuld. Ein offenbar trümmerhafter, in dieser Gestalt in sich unmöglicher Bericht, denn abgesehen davon, daß man bei Matthäus und Markus nicht absieht, woher Pilatus seine Frage „Bist du der Juden König?“ hat, wie könnte die pure Bejahung dieser Schuldfrage die Ueberzeugung von der Unschuld des Verklagten bei Pilatus erweckt haben? Nach Johannes fragt Pilatus zunächst nach dem Titel der Anklage, und die Juden antworten: „Wäre der kein Uebelthäter, so hätten wir ihn dir nicht übergeben“, d. h. sie begehren einfache Bestätigung ihres Urtheilsspruchs ohne Revision des Processes[1]. Pilatus läßt sich hierauf nicht ein, — „so nehmet ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz“; er verweist sie, wenn er nicht untersuchen solle, auf ihre eigne (beschränkte) Strafgewalt. Sie aber antworten ihm, daß es sich um ein Todesurtheil handle, welches sie nicht vollstrecken dürften, und sind nun genöthigt, mit einer förmlichen Anklage gegen ihn herauszurücken. Daß Johannes diese (aus Lukas bekannte) Anklage nicht ausdrücklich anführt, liegt an seiner andeutenden Erzählweise und kann umsoweniger (mit Strauß) gegen ihn verwerthet werden, als das Vermißte in V. 33 u. 35 dennoch vorliegt und nachträglich berichtet ist. Nun hält Pilatus dem Gefangenen die vernommene Anklage vor, und dieser bejaht sie nicht ohne weiteres, sondern thut eine Gegenfrage, um des Richters Sinn und Meinung zu erfahren, und nachdem ihm dieselbe beantwortet ist, erläutert er sein eingeständliches Königtum in einer Weise, die vorzüglich geeignet war, einem gebildeten Heiden die Idee eines Reiches Gottes zu dolmetschen und ihn

[1]) Diese Rede erklärt sich also nicht, wie Strauß meint, nur dadurch, daß die weitere Erörterung durch sie motivirt werden soll.

zugleich von dem schlechthin unpolitischen Wesen desselben zu überzeugen. Hier haben wir einen Bericht, der Schritt für Schritt einleuchtet und allein unter den vieren die Schuldlosigkeitserklärung des Pilatus, sowie sein zunehmend entstehendes und weiterhin bethätigtes tieferes Interesse für den Gefangenen erklärt. Selbst Baur und Strauß erkennen dies widerwillig an, und Scholten findet, daß die Verteidigung Jesu V. 20—21 zu den schönsten Episoden der johanneischen Erzählung gehöre und den von anderswo bekannten Charakter Jesu der Wahrheit gemäß ausdrücke. Nur Keim hat den Muth, auch hier den synoptischen Bericht vorzuziehen. Er nimmt alles Ernstes an, Jesus habe nach dem Eingeständnis „Du sagst es" hartnäckig geschwiegen, und — „merkwürdig, der Statthalter verstand dies Schweigen; gerade am Schweigen gieng ihm ein Licht auf, welches ihm selbst dies gefährliche Königsbekenntnis in anderm Lichte zeigte". In der That, — sehr merkwürdig!

12. Noch haben wir hinsichtlich einiger untergeordneteren Punkte der Leidensgeschichte Nachlese zu halten. Die Kap. 19, 1 von Johannes berichtete Geißelung Jesu soll aus Luk. 23, 16 erdichtet sein, wo Pilatus dieselbe nur anbietet als einen mittleren Ausweg. Die Kritik übersieht indes, daß die Geißelung als wirklich vollzogene auch Matth. 27, 26 berichtet ist, und wenn sie dort lediglich als das Vorspiel der Hinrichtung erscheint, bei Johannes dagegen zu einer Appellation an das Mitleid des Volkes verwerthet wird, so haben wir nicht den geringsten Grund, den so viel genaueren und anschaulicheren Bericht des Johannes nicht auch hierin für den geschichtstreueren zu halten. — Weiter ist zu bemerken, daß Johannes im Widerspruch mit den Synoptikern, welche Jesum schon um die dritte Stunde gekreuzigt werden lassen, die Zeit der Verurtheilung Jesu auf die sechste (also Mittags-) Stunde fixirt. Was hätte einen Pseudojohannes des zweiten Jahrhunderts bestimmen können, diesen Widerspruch mit der Ueberlieferung — dann einen wahrhaft muthwilligen Widerspruch — zu erdichten? Keim weiß freilich auch hier Rath: „um zwölf Uhr ward das Passalamm parat gemacht, um drei Stunden später geschlachtet zu werden". Aber das hätte der Verfasser seinen griechischen Lesern

des zweiten Jahrhunderts doch wol sagen müssen, wenn sie's hätten merken sollen, denn die waren doch keine hebräischen Archäologen. Auch Scholten kommt hier doch auf ein rein-historisches Motiv: „Vielleicht schien es ihm ohne das für das Verhör zu kurz"; allein dann durfte er nur die Verhörsscene frühzeitig anfangen lassen und brauchte der synoptischen Angabe der Kreuzigungszeit nicht so leichtsinnig zu widersprechen. Und so wird man vernünftigerweise doch auch hier nichts anderes finden können als die berichtigende historische Notiz eines solchen, der die älteren Evangelien bis auf Tag und Stunde zu controliren in der Lage war. — Endlich hat Keim eine Reihe von Chikanen gegen den johanneischen Bericht von der Kreuzesabnahme. Wiewol zugegeben wird, daß das Gesetz das Hängenbleiben verwesender Leichname in den Sabbat hinein nicht duldete, soll doch das crurifragium und der Lanzenstich erdichtet sein, denn „die älteren Evangelien wissen nichts davon". Ach ja, das Matthäusevangelium ist ein so vollständiges Leben Jesu, daß, was darinnen nicht steht, unmöglich geschehen sein kann. Ferner soll Johannes sich selbst widersprechen, indem er die Abnahme Jesu vom Kreuz erst den Soldaten, dann dem Joseph von Arimathia auftragen lasse. So gedankenlos ist doch sonst der vierte Evangelist nicht, und auch wir brauchen nur ein wenig zu denken, um seine Angaben reimen zu können. Auf Veranlassung der Synedristen erhalten die Soldaten Befehl, den Gekreuzigten die Beine zu zerschmettern und sie dann — wenn in Folge dessen der Tod eingetreten — abzunehmen. Letzteres ist dem Ersteren schwerlich sofort gefolgt, da auch das crurifragium nicht augenblicklich tödtete. Erbat nun Joseph von Arimathia von diesen Vorgängen unabhängig den Leichnam Jesu, nun so erhielt er Vollmacht, denselben selbst abzunehmen — natürlich für den Fall, daß die Soldaten es nicht schon gethan. Diesen Vorbehalt auszudrücken hat der Evangelist wirklich für entbehrlich gehalten; wir hätten es auch. — Was soll man vollends sagen zu Fragen wie die: „Wenn der Hauptmann Jesum bereits sterben gesehen, wozu den Todten mit Hülfe eines Instruments noch todter machen?" Oder: „Warum sollte Jesus erst nach den beiden Schächern abgethan worden sein?" Was für Lesern meint Keim durch

solche Fragen die Ungeschichtlichkeit der johanneischen Erzählung anzubeweisen?

13. Dasselbe Verhältnis schlichtender Klarheit zu widerspruchsvoller Verwirrung, welches wir auf verschiedenen Punkten der Leidensgeschichte zwischen Johannes und den Synoptikern wahrgenommen haben, tritt noch glänzender und durchgreifender in der *Auferstehungsgeschichte* hervor. Die Verwirrungen und Widersprüche der synoptischen Auferstehungsberichte sind allbekannt; wir begnügen uns mit der Erinnerung an die stärksten. Nach Matthäus haben die am Ostermorgen zum Grabe gehenden Frauen eine Erscheinung nicht nur von Engeln, sondern auf dem Heimweg von Jesu selbst; nach Lukas haben sie zwar ein Engelgesichte, aber ihn selber, wie zweimal ausdrücklich berichtet wird (Kap. 24, 1—11 und 22—24), sehen sie *nicht*. Nach Lukas erscheint Jesus am Auferstehungsabend zu Jerusalem seinen Jüngern und gibt sich ihnen auf eine allen Zweifel überwindende Weise zu erkennen; nach Matthäus läßt er sie durch die Frauen nach Galiläa bescheiden, und als er ihnen dort erscheint, zweifeln einige von den Eilfen noch, so daß eine vorgängige Erscheinung und Vergewisserung, wie sie im Jüngerkreise nach Luk. 24, 36 f. stattgefunden, von diesem Matthäusbericht vollständig ausgeschlossen wird; andererseits schließt der Lukasbericht, sofort zu der am Oelberg stattfindenden Himmelfahrt fortschreitend, wiederum solche galiläischen Scenen aus. Aber auch dieser Lukasbericht für sich genommen, so überlegen er dem des Matthäus an Anschaulichkeit und concretem Inhalt ist, trägt die handgreiflichsten Widersprüche in sich: zuerst, noch ehe sie den Herrn gesehen haben, kommen die Apostel den Emmausgängern mit dem freudigen Glauben entgegen: „der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen“ (V. 34. 35), und gleich darauf, da er selbst ihnen erscheint, sind sie (V. 41) so ungläubig, daß weder seine Erscheinung noch seine Rede ihnen genügt, daß er vor ihren Augen *essen* muß, um sie von seiner Leiblichkeit zu überzeugen. *Alle diese anscheinend unlösbaren Widersprüche erklären und schlichten sich von der johanneischen Darlegung aus.* Nach dieser ist am Ostermorgen Maria Magdalena (— wie es scheint, mit anderen Frauen, denn sie spricht

Kap. 20, 2 im Namen einer Mehrzahl —) zum Grabe gegangen, hat es leer gefunden und ist zurückgelaufen, um es Petrus und Johannes anzusagen; — das ist die Botschaft der Frauen, von der Lukas erzählt und von der seine Emmausgänger allein wissen. Hernach als Petrus und Johannes das leere Grab besehen und wieder verlassen haben — (daß es nicht Petrus allein war, berichtigt gegen Luk. 24, 12 der 24. Vers) — bleibt Magdalena an demselben und hat die erste Erscheinung Jesu selbst: das ist — man vergleiche das Füße-Anfassen und die Bezeichnung der Jünger als „Brüder" in beiden Darstellungen — dasselbe Ereignis, welches Matth. 28, 9—10 zu Grunde liegt; Matthäus hat nur die erste und die zweite Anwesenheit der Magdalena am Grabe nicht zu unterscheiden gewußt, darum die Erscheinung Jesu auf die „andere Maria", die Gefährtin des ersten Grabesganges mit ausgedehnt und durch beides den Widerspruch mit Lukas veranlaßt. — Johannes berichtet weiter die abendliche Erscheinung Jesu im Jüngerkreise, sein Grüßen, sein Zeigen der durchbohrten Hände und Seite und sein feierliches Auftraggeben, Elemente, die alle ebenso in der gleichen Scene bei Lukas erscheinen. Aber wenn Lukas in psychologisch-unmöglicher Weise zugleich hartnäckigen Zweifel und sinnenfällige Ueberwindung desselben hinzugemischt hat, so brauchen wir nur den Johannes weiter zu hören, um zu erfahren, woher das stammt: es ist die nach Johannes acht Tage später vorgefallene Thomasgeschichte, welche die Lukasüberlieferung in unklarer Weise auf die Apostel insgemein ausgedehnt und mit dem ersten Wiedersehen zusammengemischt hat. Erkennen wir so in unserm Lukasbericht einen summarischen Conflux der verschiedensten Auferstehungsreminiscenzen, und bestätigt sich diese Erkenntnis durch die Wahrnehmung, daß derselbe Bericht im Rahmen der Osterabendgeschichte allmählich bis zur Himmelfahrt gelangt, so dürfen wir vielleicht noch eine weitere Vermuthung wagen und die in Jerusalem auffallenden Fische, welche die Jünger zu essen haben, und die ebenso auffallende Theilnahme des Auferstandenen an ihrem Mahle (V. 42—43) auf versprengte Erinnerungen aus der Geschichte zurückführen, welche — ohne Zweifel aus des Apostels mündlicher Erzählung — Joh. 21 geschrieben steht und in welcher ein

wunderbarer Fischzug samt nachfolgendem Mahle Jesu mit seinen Jüngern eine bedeutsame Rolle spielt. — Bezeugt nun dies Anhangskapitel unseres Evangeliums, daß der Auferstandene allerdings, worauf die beiden ersten Evangelien weisen, auch in Galiläa, an den altvertrauten Stätten am See Genezareth, sich den Seinen gezeigt hat, so haben wir damit endlich auch den Schlüssel für die räthselhafte Scene Matth. 28, 16 f., welche im ersten Evangelium als das ganze Wiedersehen Jesu mit seinen Jüngern erscheint. Sie ist eine summarische Zusammenfassung, ein traditioneller Conflux verschiedener Vorgänge, ebenso wie die Osterabendscene des Lukas, nur daß diese in einen jerusalemischen, jene in einen galiläischen Rahmen gefaßt ist, diese die jerusalemitische, jene die galiläische Tradition in unklarer Summirung vertritt. Auch hier begegnet uns die Reminiscenz an die Thomasgeschichte in dem „etliche aber zweifelten“; im übrigen sind die Aufträge und Verheißungen Jesu, welche schon am Osterabend erfolgten, mit der richtigen, aber dunkeln Erinnerung an ein galiläisches Wiedersehen verknüpft. Wenn nun allen diesen synoptischen Verwirrungen und Verdunkelungen gegenüber der vierte Evangelist allein sich klar und widerspruchsfrei zeigt, allein im Besitz des ursprünglichen Sachverhaltes erscheint, aus dessen traditioneller Trübung sich die synoptischen Berichte erklären, kann er ein anderer sein als der einzige Augenzeuge unter den Vieren, als der Apostel Johannes? Strauß freilich, dem sein entschlossener Unglaube an die hier in Rede stehenden Thatsachen diese Schlußfolgerung verbietet, meint den johanneischen Bericht auch hier aus einer „die Momente sondernden Bearbeitung der Synoptiker“ erklären zu dürfen. Allein wenn derselbe Kritiker die Matthäusdarstellung richtig daraus erklärt, daß der Evangelist „den wesentlichen Inhalt einzelner Visionen in Eine Haupterscheinung vor den versammelten Eilfen zusammengefaßt“, und wenn die Lukasdarstellung denselben Ursprung noch deutlicher an der Stirn trägt und dennoch so ganz anders gerathen ist, so wäre es doch geradezu ein schriftstellerisches Wunder, dergleichen die kritische Schule doch sonst nicht anzunehmen liebt, wenn ein späterer dichterischer Bearbeiter aus diesen beiden verworrenen und widersprechenden Darstellungen die

Momente gerade so „gesondert" hätte, wie sie unter Voraussetzung der geschichtlichen Wahrheit gesondert existirt haben müssen, um beiderlei synoptische Darstellungen durch verschiedenartige Confusion zu erklären. Man denke sich, daß über irgendwelche profangeschichtlichen Vorgänge drei Berichte vorlägen, die sich so zu einander verhielten wie hier die des Matthäus, des Lukas und des Johannes, — würde irgend ein bei gesunden Sinnen befindlicher Kritiker urtheilen, derjenige von den Dreien, in dessen klare Darstellung die entgegengesetzt-widerspruchsvolle der beiden andern sich auflöste, sei nicht der den Ereignissen nächststehende, sondern der späteste und durch poetische Combinationen aus jenen entstanden? — Noch auf zwei Einzelheiten im 21. Kapitel wollen wir aufmerksam machen, ohne gerade entscheidendes Gewicht auf sie zu legen. Die Vergleichung der Apostelberufungsgeschichte Luk. 5, 1—11 mit Mark. 1, 16—18. Matth. 4, 18—22 legt die Vermuthung nah, daß in der Lukasüberlieferung, wie sie uns vorliegt, zweierlei zusammengeflossen sei, die einfache Berufungsgeschichte der beiden Brüderpaare zu „Menschenfischern" und die Geschichte eines denselben Jünger, besonders aber den Petrus angehenden wunderbaren Fischzugs. Hier in Joh. 21 erhalten wir diese Fischzuggeschichte in einem andern Zusammenhang, und wenn dort bei Lukas das Petruswort „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch" als ein unmotivirtes befremdet, wie trefflich ist es motivirt bei dem Petrus, welcher kürzlich den Herrn verleugnet hat und nun seinen unverdienten, bedeutungsvollen Segen von neuem erfährt. Die Geschichte des wunderbaren Fischzugs dürfte demnach Joh. 21 an ihrem wahren geschichtlichen Orte vorliegen. — Hier löst sich vielleicht noch ein anderes Räthsel evangelistischer Ueberlieferung. Aus inneren und äußeren Gründen erscheint uns in der dunkeln Geschichte vom Meerwandeln Jesu das allein von Matthäus berichtete In's-Meer-Springen des Petrus als sinnige Sagenbildung, nicht als Geschichtszug; aber was hat den Anlaß zu dieser Sagenbildung gegeben? Wir finden in den Evangelien keinen Zug, der so danach aussähe wie Joh. 21, 7, wo Petrus, mit seinen Freunden im Fischerboot, bei der Kunde: „Es ist der Herr!" nicht warten kann, bis das Fahrzeug am Ufer ist, sondern sich in's Meer wirft,

um zu Jesu zu kommen. — Wenn aber Ueberlieferungen, welche im Lukasevangelium bereits in irrige Verknüpfung gerathen oder im Matthäusevangelium bereits zu sagenhafter Ausgestaltung gelangt sind, im Anhang des Johannesevangeliums in ihrer ursprünglichen Stellung oder Gestalt erscheinen, aus wie guter alter Quelle müssen dann die Nachrichten auch jenes Nachtragskapitels fließen! [1])

14. Beachten wir endlich die eigentümliche Idee, die unser Evangelium in Betreff der Himmelfahrt und der Geistesausgießung an den Tag legt. Die kirchliche Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu entstammt bekanntlich dem Bericht des Lukas in der Apostelgeschichte. Als Lukas sein zweites Buch schrieb, hatte er näheres erfahren wie über die Dauer der Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt, so insonderheit über eine letzte Erscheinung im Jüngerkreise, deren auch Paulus 1 Kor. 15, 7 gedenkt und bei welcher das — jedesmal eintretende — Verschwinden in einer solchen Weise geschehen zu sein scheint, daß die Jünger erkannten, es solle das letzte sein, und sie hätten den Auferstandnen hinfort nicht mehr auf Erden zu suchen, sondern in seine Herrlichkeit eingegangen zu denken. Dies letzte Erscheinen und Verschwinden, dies Aufwärtsverschweben der letzten Erscheinung ward für die nachapostolische Kirche die „Himmelfahrt Jesu". Die apostolische Zeit aber muß mit derselben einen andern,

---

[1]) Schon Strauß hat die Verwandtschaft dieser Züge in Joh. 21 mit Luk. 5, 1 f. Matth. 14, 28 f. bemerkt und in sehr eigentümlicher Weise für die kritische Ansicht vom vierten Evangelium unschädlich zu machen gesucht. Nach ihm hat der vierte Evangelist jene synoptischen Züge benutzt, doch so, „daß sie in der Auferstehungsgeschichte, wo der Boden des Ganzen ein Wunder ist, an sich wunderlos erscheinen". Also „Jesus geht nicht auf dem See, was für einen Auferstandenen gar nichts besonderes gewesen wäre, sondern steht am Ufer, und Petrus versucht nicht auf den Wellen zu gehen (— was für einen Nichtauferstandnen vermuthlich auch nichts besonderes wäre? —), sondern schwimmt ordentlich hinüber." D. h. wenn es gilt, die Unechtheit des Johannesevangeliums aufrecht zu erhalten, stellt sich der mythische Proceß zur Noth auch einmal auf den Kopf und verwandelt sich aus einer Entwicklung aus Natürlichem in's Wunderbare zur Abwechslung in eine Entwicklung aus dem Wunderbaren in's Natürliche; warum nicht?



umfassenderen, aber nicht so zu veranschaulichenden Begriff verbunden haben, denn die Evangelien haben samt und sonders (im Grunde doch auch Lukas mit dem einzig echten *διέστη ἀπ' αὐτῶν*) keine besondere Himmelfahrts-Thatsache zu erzählen, während es andrerseits gemeinsame Voraussetzung des apostolischen Bewußtseins ist, daß er aufgefahren sei in die Höhe, zur Rechten des Vaters erhöht. Wie, wenn wir die älteste, apostolische Himmelfahrts-Idee gerade im Johannesevangelium ausgesprochen fänden? Auch Baur ist auf das merkwürdige Präsens in 20, 17, *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου*, aufmerksam geworden: nur freilich, die Auslegung, die er ihm gibt, als wolle der Evangelist Jesum zwischen der Morgenerscheinung im Garten und der Abenderscheinung im Jüngerkreise geschwind gen Himmel fahren lassen, damit er hernach als purer Geist erscheinen könne, ist reine Thorheit, auch wenn die Thomasgeschichte nicht das diametrale Gegentheil der puren Geistigkeit bewiese [1]). Sollte nach Johannes die Himmelfahrt mit der Auferstehung zusammenfallen, so müßte Jesus bereits gen Himmel gefahren sein, ehe er der Magdalena erschien; fiele dem Johannes die Himmelfahrt überhaupt in einen einzelnen anschaulichen Moment, so würde er diesen Moment auch angedeutet, wo nicht veranschaulicht haben. Kann denn mit der Himmelfahrt, welche das apostolische Bewußtsein einmüthig voraussetzt, ohne sie je zu zeichnen und ohne mit ihr den Begriff einer Trennung von der irdischen Welt zu verbinden (vgl. Matth. 18, 20; 28, 20), etwas anderes gemeint sein als die allmähliche Loslösung von den irdischen Daseinsschranken, der allmähliche Uebergang in eine höhere, überirdische Existenzform, mit einem Wort der Verklärungsproceß, den der Auferstehungsmoment begründet, aber ohne Zweifel noch nicht vollendet, der also als ein die ganze Erscheinungszeit des Auferstandnen (die „vierzig Tage" des Lukas) hindurch währender zu denken ist? Mit einer solchen Idee der Sache stimmt nun bei Johannes das merkwürdige Präsens *ἀναβαίνω*

1) Uebrigens ist diese Baur'sche Idee der Himmelfahrt nach Johannes nichts neues, vielmehr schon dagewesen als ein theologischer Jugendeinfall Kinkels (Stud. u. Krit. 1841).



in 20, 17 und der noch merkwürdigere Mangel jeder Himmelfahrts-Geschichte neben der bestimmten Voraussetzung, daß Jesus gen Himmel gefahren sei (6, 62). Demnach aber würde Lukas ein entschieden späteres Stadium der Himmelfahrts-Vorstellung kundgeben als Johannes; wie auch Strauß zu diesem Punkte nachdenklich bemerkt: „Hier finden wir den vierten Evangelisten nicht wie sonst auf dem Gipfel unhistorischer Umbildung der evangelischen Geschichte, sondern auf derselben Stufe wie Matthäus, im bescheidenen Anfange derselben; das kann Wunder nehmen, da die Himmelfahrt als Rückkehr zur präexistenten Herrlichkeit hier gefordert erschien“ (a. a. O., S. 618). — Ein ähnliches Verhältnis findet zwischen Johannes und Lukas hinsichtlich der Geistesmittheilung statt. Die kirchliche Vorstellung von der Sendung des heiligen Geistes ist entscheidend bestimmt worden durch die Erzählung des Lukas in der Apostelgeschichte (Kap. 2, 1—13). Aber das einfachste Nachdenken muß uns sagen, daß diese Erzählung nur das erste, durch wunderbare (namentlich charismatische) Begleitzeichen markirte Hervorbrechen einer inneren Thatsache darstellt, welche nicht schlechthin erst am fünfzigsten Tage nach Ostern innerlich eingetreten sein kann, die vielmehr die unmittelbare, verborgen reifende Frucht schon der Ostererfahrung sein mußte. Wenn also bei Johannes der Auferstandene seinen Geist nicht erst scheidend wie bei Lukas auf eine nahe Zukunft verheißt, sondern bei seinem ersten Wiedersehen in symbolischer Handlung sofort mittheilt (Kap. 20, 22), so deutet dies auf eine ursprünglichere und lebenvollere Anschauung der Sache, als sie in den beiden Schriften des Lukas vorliegt und durch sie in der Kirche herrschend geworden ist [1]. — Ein Evangelist aber, der in solchen zwei Punkten wie die Himmelfahrt und die Geistesmittheilung eine ursprünglichere, apostolischere Auffassung bekundet als Lukas, kann nicht wohl dem

---

[1]) Mit Grund bemerkt Baur zu der angeführten Stelle, daß man das λάβετε πνεῦμα ἅγιον als wirkliche Ertheilung und nicht bloß Verheißung des Geistes nehmen müsse, indem der Evangelist an der sonst durchgeführten inneren Harmonie seines Evangeliums etwas vermissen lassen würde, wenn die in den Abschiedsreden verheißene Mittheilung des heiligen Geistes nicht noch als wirklich erfolgt ihre Stelle fände.

zweiten Jahrhundert angehören, sondern muß unter den Urzeugen der evangelischen Geschichte gesucht werden. —

Das sind die hauptsächlichsten Punkte, in denen der vierte Evangelist seine urkundliche Ueberlegenheit den Synoptikern gegenüber bewährt. Ob es „Kleinigkeiten“ sind, wie Keim den Vertheidigern des Evangeliums geringschätzig hinwirft, mag der unbefangene Leser beurtheilen; wiewohl, auch Kleinigkeiten können eine Kritik, welche offene Augen hat, über großes belehren. Das ist richtig, der Evangelist legt auf alle diese bedeutenden Punkte, in denen er seine Vorgänger berichtigt, keinen besonderen Werth; er leistet das alles ganz beiläufig, während sein Hauptaugenmerk auf andere, idealere Gesichtspunkte gerichtet ist. Umsomehr sieht man, daß er seine überlegene Sachkunde nicht affectirt, sondern wirklich besitzt, und wenn sie ihn nicht gehindert hat, sich in seiner Darstellung auch sehr frei zu ergehen, die geschichtlichen Materialien einzuschmelzen und ein in mancher Beziehung stark subjectives und ideelles Kunstgebilde aus ihnen hervorgehen zu lassen, so beweist dies zwar, daß er noch andere als rein chronistische Gesichtspunkte hatte, kann aber den geführten Nachweis, daß er auch zum pünktlichsten Chronisten das Zeug besaß, nicht im geringsten verdunkeln.

Wir stehen am Zielpunkt unsres kritischen oder, wenn man will, antikritischen Ganges. Eine erste, principielle Untersuchung hat uns ergeben, daß das vierte Evangelium schon darum eine geschichtliche Darstellung sein muß, weil sein Verfasser auf dem Standpunkt des entschiedensten Geschichtsglaubens steht und sich sein eignes Glaubensfundament nicht erdichtet haben kann. Die zweite, negativ-kritische hat gezeigt, wie die dem Evangelium zugeschriebene Umdichtung der evangelischen Geschichte aus ideellen Motiven nur mit der größten Unnatur und Gewaltsamkeit an ihm durchgeführt werden kann und die geschichtliche Natur des Buches fast durchgängig gegen den ihm aufgedrängten abstracten Plan Protest einlegt. Die dritte, aus der Kritik der Kritik in die positive Vergleichung mit den Synoptikern übergehend, hat dargethan, daß Johannes wie in dem Gesamtschema des öffentlichen Lebens Jesu, so in einer ganzen Reihe großer und kleiner Incidenzpunkte

eine historische Kunde verräth, welche über die Synoptiker und ihre Quellen hinauf auf erste Hand, auf Augenzeugenschaft, zurückweist. Was wir mit diesem dreifachen Nachweise außer Frage gesetzt zu haben glauben, ist nicht die unbedingte Glaubwürdigkeit und apostolische Authentie unseres Evangeliums, wol aber die gänzliche Unhaltbarkeit der Logosroman-Hypothese und damit des ganzen positiven Aufbaues der antijohanneischen Kritik. Noch sind wir der ganzen Eigentümlichkeit des Evangeliums, noch den wirklichen Schwierigkeiten, auf welche die Kritik ihre unhaltbare Hypothese stützt, nicht gerecht geworden und haben eine ganze Reihe von merkwürdigen Phänomenen der johanneischen Darstellung noch kaum berührt: die geflissentliche Erörterung derselben in unserm zweiten Artikel wird uns in die Lage setzen, der antijohanneischen Kritik, welche wir bis dahin vorzugsweise von ihrer schwachen, zum Theil lächerlichen Seite kennen gelernt haben, das Ihre zu geben. Aber das wird nur geschehen können auf Grund der seither gewonnenen Ergebnisse, die zusammengenommen mit den wirklich begründeten Wahrnehmungen der Kritik zur Lösung des Räthsels d. h. zu einem historisch-psychologischen Verständnis des Evangeliums hinleiten müssen.

2.

Luther und die Eheschließung.

Von

Pfarrer Kawerau in Lang-Heinersdorf bei Züllichau.

Die Civilehe wird nunmehr in nicht langer Frist zu den Thatsachen gehören, mit denen wir fortan in unserm kirchlichen Leben werden rechnen müssen. Die Zeit, da man pro oder contra discutirte und agitirte, ist vorüber; es gilt jetzt vielmehr uns ihr gegenüber einzurichten, und über den modus vivendi gewiß zu werden, den uns der Civilehe gegenüber das kirchliche Bedürfnis

und die Treue gegen unser kirchliches Amt vorschreiben. In derartigen Wendepunkten des kirchlichen Lebens thut es wol besonders noth, nüchtern zu bleiben und uns den Blick weder durch die Parole der Tagesmeinung, noch auch durch eigene Wünsche und vermeintliche Interessen trüben zu lassen. Ein Rückblick auf die Zeugnisse der Geschichte wird dazu wol dienen können, uns aus dem Bannkreise der Tagesdebatten herauszuführen und uns zu einer nüchternen Prüfung und Beurtheilung der neugeschaffenen Situation vorzubereiten. Luthers Name insbesondere ist in den Streit über die Civilehe vielfach verflochten worden. Wer auch nur oberflächliche Kenntnis von seinen Aussprüchen über Ehesachen hat, der mußte von vornherein gewiß sein, daß die Freunde und Vorfechter der Civilehe es sich nicht würden entgehen lassen, aus seiner gewichtigen Autorität Kapital für die Civilehe zu machen. Aber es hat auch nicht auf entgegengesetzter Seite an Versuchen gefehlt, ihn als einen ebenso entschiedenen Widersacher derselben darzustellen. Nun weiß ja ein jeder, der Luthers Schriften genauer kennt, wie leicht es ist, durch einseitige Verwerthung einzelner herausgerissener Worte des Reformators ihn zum Vertreter der allerentgegengesetztesten Ansichten zu machen. Man darf eben bei ihm nicht aus dem einzelnen Worte argumentiren; sondern, um den wirklichen Luther kennen zu lernen, ist es auch erforderlich, seiner Gesamtanschauung nachzugehen, und aus dieser heraus dem einzelnen Ausspruch seine Geltung zu bemessen. Auch möchte man wol mit Recht so manchen, der sich auf Luthers Namen und Wort beruft, an das erinnern, was er selbst in Bezug auf die Behandlung der Schriften der Propheten und Apostel gelegentlich bemerkt; wir wollen auch ihn auf seinem Pulte sitzen lassen und zu seinen Füßen hören, was er sagt, aber nicht sagen, was er hören muß. Die Gesamtanschauung Luthers über Ehe und Eheschließung — so eigentümlich und fast anstößig auch manch einzelnes Dictum scheinen mag — erscheint uns so gesund und nüchtern, daß wir es in mancher Beziehung für heilsam und nützlich erachten, diese seine Anschauung uns gerade jetzt wieder in's Gedächtnis zurückzurufen. Die Sache ist um so wichtiger, als Luther auch hier nicht allein dasteht, sondern sein Standpunkt zugleich im wesent-

lichen durch die Kirchenordnungen ein Gemeingut der lutherischen Kirche geworden ist.

Wie sehr persönliche Wünsche und Meinungen den Blick für geschichtliche Zeugnisse trüben können und einer bedauerlichen Einseitigkeit des Urtheils Vorschub leisten, hat uns ein Aufsatz gezeigt, den im Maiheft 1873 die „Monatsschrift für die evang.-luther. Kirche Preußens", das Organ der landeskirchlichen lutherischen Vereine Preußens, aus der Feder eines ihrer eifrigsten und thätigsten Mitarbeiter gebracht hat. Dieser Artikel unter der Aufschrift „Die Kirche und die Civilehe" (S. 177—192) bemüht sich die Stellung der Väter, besonders Luthers selber, zum Ehebegriff aufzuweisen, kommt aber dabei zu ganz eigentümlichen Resultaten. Im Mittelalter sei für Eheschließungen der Satz maßgebend gewesen: mutuus consensus facit matrimonium; dieser Satz aber, eine Consequenz des römischen Semipelagianismus, involvire eine Unterschätzung des göttlichen Factors in der Eheschließung (S. 182). Erst der evangelischen Kirche, und zwar unter Führung Luthers, sei es aufbehalten gewesen, die rechte schriftmäßige Lehre von der Ehe aufzustellen, das sei das Bahnbrechende seiner Auffassung, daß ihm die Ehe unter allen Umständen ein Verhältnis sei, das primär auf göttlichem und erst secundär auf menschlichem Thun beruhe (S. 183 u. 184). Und zwar sei für Luther das Organ, durch welches Gott seine ehestiftende Handlung vollziehe, primär der Hausvater, der die Tochter dem Bräutigam zum Weibe gebe; daraus habe sich dann in der Praxis von selbst ergeben, daß die Zusammengebung von dem Hauspriester in die Hand des Dieners Gottes übergegangen sei (S. 185—187). Als Quintessenz lutherischer Lehre ergebe sich der Satz: „der Vater consentirt, der Geistliche copulirt und benedicirt, und das alles im Namen Gottes, so allein kommt eine rechtmäßige Ehe zustande nach der einmüthigen Anschauung unsrer Kirche". Dieser merkwürdigen Deduction folgen dann noch viel bedenklichere Folgerungen auf die praktischen Verhältnisse. Die Civilehe, die den Weg einrichten wolle, ohne Gott in die Ehe zu kommen, könne nur als „legitimirtes Concubinat" betrachtet werden; es sei ernstliche Pflicht der Kirche, ein Civilehebündnis zwar als

vor Menschen, aber nicht als vor Gott bestehend zu erklären; wolle man in der Civilehe eine wahre Ehe anerkennen, so sei das eine Untreue gegen die Vergangenheit der Kirche; nur ein trügerisches Verlangen, Frieden mit dem Staate zu behalten, könne Grund abgeben, daß sich die Kirche vor der bürgerlichen Ehe beuge (S. 188—192). Diese ganze Ausführung beruht — abgesehen von den Widersprüchen, in denen sie sich selbst bewegt, die aber hier nicht weiter erörtert werden können — gerade in den entscheidenden und wesentlichsten Stücken auf einem so völligen Mißverständnis und so einseitiger Verkehrung der geschichtlichen Thatsachen aus der alten lutherischen Kirche, und ist dieser Irrtum so sehr dazu angethan, den Blick für die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse zu trüben, daß wir uns für verpflichtet halten, dieser Ausführung auf Grund der geschichtlichen Zeugnisse selbst entgegenzutreten. Denn nach diesen stellt sich die Sachlage folgendermaßen.

1. Daß Luther die göttliche Stiftung des Ehestandes behauptet, daß Gott der Herr es sei, der nicht nur den Ehestand in seine festen und unverletzlichen Gebote und Ordnungen verfaßt habe, sondern daß er es auch sei, der im einzelnen Fall die Eheleute zusammenführte und vereine, daß er es sei, von dem allein Segen zum Ehestande gegeben werde, — das alles versteht sich bei Luther von selbst, dafür bedarf er keiner besonderen Citate. Aber mit dieser nachdrücklichen Behauptung, daß der Ehestand „Gottes Werk und Schöpfung“ sei, ist der Satz des kanonischen Rechtes, der den mutuus consensus menschlicherseits für die causa efficiens der Ehe erklärt, auch nicht im mindesten angefochten. Weder Luther noch die lutherischen Dogmatiker haben diese Rechtsanschauung aufgegeben [1]). So schreibt ersterer [2]) im „Sermon vom ehelichen

---

[1]) Es gehört zu den starken inneren Widersprüchen jenes Artikels, daß sein Verfasser diese Thatsache wenigstens in Betreff der lutherischen Dogmatiker ausdrücklich anerkennt, ohne sich dadurch in seiner Argumentation im mindesten beirren zu lassen.

[2]) Da Einsender zum Citiren weder Walch noch Erl. Ausg. zur Hand hat, so führt er die Schrifttitel an; die Band- und Seitenangaben beziehen sich auf die Jenenser Ausgabe, soweit nicht eine andere Ausgabe ausdrücklich genannt ist.

Stand“ 1519 von Adams Ehe: „Gott macht dem Adam ein einiges, sonderliches Weib, von ihm selbst, bringt sie zu ihm, gibt sie ihm. Und Adam „verwilligt und nimmt sie an, und das ist dann die Ehe“ (Bd. I, S. 173). Und nicht lange danach lesen wir: „Der eheliche Stand stehet gründlich in einem Verwilligen zu einander“ (S. 174). Oder in der Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533 lesen wir, er wisse wol, wenn eine Dirne einem Manne Ja gesagt und sein sei, daß danach das Beischlafen eine Ehe sei (Bd. VI, S. 88). Wie sehr ihm die gegenseitige Einwilligung als das eigentlich Constitutive gilt, beweist ja auch die wol manchem christlichen Gemüthe anstößige Ausführung Luthers, daß fleischliche Vermischung von Brautleuten vor der kirchlichen Einsegnung, ja genauer solcher, deren Verlöbnis noch nicht einmal öffentlich geworden, aber von ihnen doch in der Meinung eines wirklichen Eheverlöbnisses geschlossen ist, (also mutuus consensus in seiner nacktesten Gestalt) durchaus nicht als Hurerei anzusehen sei, denn das Verlöbnis sei geschehen, und darum geschehe auch solches Thun der Brautleute „im Namen und Meinung der Ehe“ („Von Ehesachen“ 1530, Leipz. Ausg., Bd. XXII, S. 440). Man vergleiche auch die Predigt über die Hochzeit zu Kana 1519, in der Luther sagt: „Das eheliche Leben stehet . . . in der Treue, daß eins zum andern spricht: ich bin dein und du bist mein. Das ist die Ehe.“ (Leipz. Ausg., Bd. XII, S. 387.) Bei dieser Anschauung, nach welcher der consensus die Ehe begründet, ist es ganz consequent, daß er von dem öffentlichen Verlöbnis urtheilt, es „stifte eine rechte redliche Ehe“. „Es ist ebensowol eine Ehe nach dem Verlöbnis, als nach der Hochzeit“. Daher er auch Untreue des Bräutigams nach dem Verlöbnis einfach als Ehebruch von der Obrigkeit gestraft wissen will („Von Ehesachen“, L. A., Bd. XXII, S. 451. 452). Und im Einklange mit Luther befindet sich die lutherische Dogmatik. Melanchthon beruft sich in seinen Locis theol. auf den Rechtssatz: „regula saepe repetita in jure docet, conjugia mutuo consensu jungi“ (ed. Berol. 1855, p. 191). Johann Gerhard citirt im Locus de conjugio häufig die Sätze des Rechtes: „nuptias non concubitus, sed consensus facit; solus consensus

matrimonium facit als expressam juris regulam". Und wo er von der kirchlichen Trauung redet, da bezeugt er ausdrücklich zuvor, daß der consensus matrimonialis ad individuam illam vitae societatem inducendam etiam absque externis illis et solemnibus ritibus satis efficax sei (ed. Preuss, loc. XXV, § 455). Die einfache Consequenz dieser nicht nur mittelalterlich-semipelagianischen, sondern auch gut lutherischen Thesis ist aber, daß die Eheschließung einzig und allein durch die Nupturienten selbst geschieht, und nicht durch irgend ein andres von Gott bevollmächtigtes, in Gottes Stellvertretung agirendes Organ, also weder durch den Hausvater, noch durch die Kirche, noch durch die Obrigkeit. Geschlossen werden Ehen nur durch die Brautleute selbst, wohl aber je nach den Verhältnissen vor dem Hausvater, der Kirche, der Obrigkeit. Durch diese Factoren erhält die Ehe nicht ihren Bestand, sondern nur ihre öffentliche Gültigkeit und Anerkennung, resp. ihren Segen. Was jener Aufsatz von der Eheschließung durch den Hausvater schreibt, daß dieser eigentlich von Luther als von Gott beauftragter minister copulans betrachtet sei, beruht auf offenbarer Verwechslung zweier ganz verschiedener Begriffe. Gewißlich hat Luther in kräftigster Weise das Recht der Eltern an ihre Kinder in diesem Stücke betont, die Pflicht der Kinder hervorgehoben, den Willen ihrer Eltern zu achten, nicht ohne ihre Einwilligung zur Ehe zu greifen, — man vgl. z. B. seine Bemerkungen zu Gen. 24 in den „Predigten über das 1. Buch Mose" 1528, desgl. die Schrift „Daß Eltern die Kinder zur Ehe nicht zwingen" 1524 (Bd. II, S. 339 ff.) —; aber das alles ist nur einfach die Anwendung des 4. Gebotes auf den concreten Fall der beabsichtigten Eheschließung. Am stärksten hat Luther wol in der Schrift „Von Ehesachen" die Machtvollkommenheit der Eltern betont, wenn er sagt, Vater und Mutter hätten Recht und Macht, die Ehe zu stiften, weil sie die Oberhand hätten; Eltern könnten ihre Kinder „verehelichen aus väterlicher Oberkeit" (L. A., Bd. XXII, S. 441.) Aber wie wenig damit das ausgesprochen sein soll, was jener Artikel als Luthers Meinung bezeichnet, zeigt das Folgende. Da wirft L. die Frage auf, ob es eine Ehe sei, wo eine Tochter vom Vater zur Ehe

gezwungen sei? Er sagt ja, es sei eine Ehe, aber nicht etwa, weil der Vater als Gottes Stellvertreter diese Ehe vollzogen, sondern weil sie mit der That in solchen Zwang gewilligt, den angenommen und gefolget, daß ihr Gemahl ehelich Recht zu ihr bekommen hat öffentlich (a. a. O., S. 456). Also nicht der väterliche Wille, sondern lediglich der consensus der Tochter begründet auch hier das Bestehen einer gültigen Ehe. Der consensus parentum ist eins der mancherlei Eherequisiten, und zwar eins der wichtigsten, die erfüllt werden müssen, um eine Ehe nach göttlicher und bürgerlicher Ordnung rite abzuschließen; damit ist aber durchaus nicht gegeben, daß der Hausvater der von Gott Bevollmächtigte sei, eine Ehe seines Kindes zu *schließen*. Man weiß ja, wie unter Umständen der consensus parentum fehlen kann, ohne der Gültigkeit der Ehe etwas zu rauben; räth doch Luther selbst unter Umständen den Kindern an, „hinter ihrer Väter Willen" zum Verlöbnis zu schreiten („Von Ehesachen", Leipz. Ausg., Bd. XXII, S. 457). Dagegen darf die gegenseitige Einwilligung der Nupturienten unter keinen Umständen fehlen; sie ist durch nichts zu ersetzen.

2. Luther betont mit demselben Nachdruck ebenso sehr, daß die Ehe auf göttlicher Ordnung ruhe, wie das andre, daß sie ein weltliches Ding sei und der bürgerlichen Ordnung zugehöre. Allbekannt, auch oft genug gemisbraucht, ist ja sein Wort in der Vorrede zum „Traubüchlein", wo er nicht nur die Hochzeit, sondern auch den Ehestand selbst ein „weltlich Geschäft" nennt, „darinnen uns Geistlichen und Kirchendienern nichts gebüret zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt oder Land hierinnen ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen" (Bd. VIII, S. 353). Oder noch stärker fast ausgedrückt in dem Worte: „Ich rufe und schreie, man soll solche Ehesachen der weltlichen Obrigkeit lassen, und wie Christus spricht, die Todten lassen ihre Todten begraben" („Von Ehesachen", L. A., Bd. XXII, S. 440) oder: wisse, daß die Ehe ein äußerlich, leiblich Ding ist, wie andere weltliche Hantierung („Vom ehelichen Leben" 1522, Bd. II, S. 153). Aber er lehrt eben beides zugleich, weltlich Geschäfte, und doch „göttlich Geschäfte, Ordnung und Segen". Er will daher auf der einen Seite der Landessitte freisten Spielraum lassen; er sehnt sich ferner danach, daß

die Ehegerichtsbarkeit mit ihrer Casuistik der Geistlichkeit abgenommen und der christlichen Obrigkeit zugewiesen werde. Aber ebenso entschieden fordert er für die Ehegesetzgebung einen bestimmenden Einfluß der Kirche. Wol sagt er, er finde kein Exempel im Neuen Testament, daß sich Christus oder die Apostel der Ehesachen angenommen hätten, aber er fügt ausdrücklich hinzu: „ausgenommen, wo es die Gewissen berührt hat, als St. Paulus 1 Kor. 7" („Von Ehesachen", Bd. XXII, S. 417). Soweit Ehesachen auch Gewissenssachen sind, soll auch der berathende und bestimmende Einfluß der Kirche gehen. Es ist daher durchaus kein Widerspruch, daß er sich einerseits freute, als die Ehegerichtsbarkeit in Sachsen von der weltlichen Obrigkeit in die Hand genommen wurde, und daß er doch zugleich eine Theilnahme der Superintendenten an den Proceßverhandlungen über die Ehe erwirkte. Er legte somit die Ordnung der ehelichen Verhältnisse getrost in die Hände des Staates und wußte doch der Kirche den ihr gebürenden Antheil und Einfluß in Ehesachen zu bewahren (vgl. Richter, Gesch. der evgl. Kirchenverf. 1851, S. 64. 65.) So ist es auch nicht ein Widerspruch, wenn Luther in den Schmalkald. Artikeln es für die Pflicht der weltlichen Obrigkeit erklärt, die Jurisdiction in causis matrimonialibus den Bischöfen ab-, und selber in die Hand zu nehmen, und doch in demselben Athem von dem Bedürfnis der Kirche redet, Ehegerichte zu bestellen, (De potestate et jurisdict. Episcop. Hase 355. 356). Wie lebhaft er sich dessen bewußt ist, daß nicht nur menschliches Recht, sondern auch Gottes Gebot in Ehesachen zu hören sei, zeigt jenes zornige Schreiben vom Jahre 1546, in welchem er gegen eine Eheentscheidung des Wittenberger Consistorii Protest erhob, weil dieselbe das 4. Gebot nicht zu seinem Recht kommen lasse, und mit großem Ernste als Vertreter der Kirche den Juristen und ihren Gesetzen sich entgegenstellt (Bd. VIII, S. 378 ff.).

3. Und was nun die Eheschließung selber betrifft, so stellt Luther — obwol er seit seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft den katholischen Sacramentsbegriff der Ehe entschieden abweist, obwol er Hochzeit für ein so weltlich Ding erklärt, wie Kleider, Speise, Haus und Hof, — doch zugleich mit

aller Entschiedenheit die Forderung hin, daß Christenleute nur im Namen Gottes, nur unter Gebet und Nachsuchen des göttlichen Segens in den Ehestand treten dürften. „Es ist ein hoher, trefflicher Stand, ist mit andern nichts gegen diesen, denn er muß alle andern versorgen und regieren. Darum soll man's auch auf Gottes Namen anheben." (Zu Gen. 24.) „Wer ein ehelich Leben will anfangen, daß er's im Glauben und Gottes Namen anfange, Gott bitte, daß der Stand nach seinem Willen möge gelingen, auf daß man ja nicht Lächerei und Gaukelwerk daraus treibe. Es ist ein fährlich Ding, und so großer Ernst, als auf Erden sein mag. Darum ist nicht zuzuplatzen, wie die Welt thut, der Leichtfertigkeit und Fürwitz zu folgen und Lust darinnen suchen, sondern soll Gott zuvor auch darum fragen, daß man solch Leben führe Gott zu Ehren." (Ebendaselbst.) Und zwar denkt er bei diesen und ähnlichen Aussprüchen nicht nur an die rechte Herzensstellung der Brautleute, sondern weil's „kein Scherz und Kinderspiel" ist, darum soll man sie „zur Kirche führen", damit sie dort „Gottes Segen und ein gemein Gebet holen" (Vorrede zum Traubüchlein).

4. Aber in Betreff dessen, was nun bei Schließung der Ehe selbst in der Kirche geschehen soll, macht Luther einen ganz scharfen Unterschied zwischen dem Act der Trauung und dem der Segnung, zwischen Copulation und Benediction. Wie sie inhaltlich von einander geschieden sind, so scheidet er sie auch räumlich von einander. Erstere soll vor der Kirche stattfinden (d. h. in der Halle der Westseite der Kirche), letztere dagegen in der Kirche vor dem Altar. Herr v. Kleist-Retzow hat in seiner bekannten Rede im Herrenhause bei Erwähnung dieses Umstandes auf Luthers Taufbüchlein verwiesen, wo bekanntlich dieselbe räumliche Scheidung in den Taufact gelegt ist. Und diese Parallele will allerdings in Betracht gezogen werden; nur meinen wir, daß sich Herr v. Kleist der Tragweite derselben gar nicht bewußt geworden ist. Im Taufacte soll doch offenbar der Anfang der Handlung vor der Kirche symbolisch abbilden, daß der Täufling zur Zeit noch außerhalb der Kirche stehe; erst nach der Exorcisation öffnet sich ihm die Kirchthür (vgl. Kol. 1, 13), hier steht also die Person außerhalb der Kirche, darum auch die Stätte der Handlung vor der Kirch-

thür. Bei der Trauung kann das nun freilich von den betheiligten Personen selbst nicht gelten, daß sie außerhalb der Kirche ständen; es bleibt — soviel wir erkennen — nur die Erklärung übrig, daß die Handlung selbst, die dort geschehen soll, also die Copulation, von Luther als eine nicht eigentlich kirchliche angesehen wird. Der Handelnde in diesem Acte ist nicht der Geistliche, sondern die Nupturienten sind's, und der Geistliche selbst, soweit er mitthätig ist, erscheint mehr als eine Person publicae fidei, als wie als Diener und Beauftragter der Kirche. Das ist zunächst unsere Vermuthung, was Luthern doch bewogen habe, die Copulation vor die Kirche zu verweisen, das Nachfolgende wird unserer Vermuthung zur Bestätigung dienen. Denn er scheidet Trauung und Segnung nicht nur räumlich, sondern auch formell sehr stark von einander. Erstere wird mit geschäftsmäßiger Bündigkeit erledigt. In einer unser kirchlich-ästhetisches Gefühl fast verletzenden Weise läßt Luther ohne irgend welche liturgische Einleitung den Geistlichen mit der Frage beginnen: „Hans, willst du Grete zum ehelichen Gemahl haben?" Also mit der Frage nach dem mutuus consensus; die Trauringe werden gewechselt, und daran schließt sich ebenso knapp und bündig das copulirende Wort des Geistlichen an. Sehen wir für den Augenblick von dem biblischen Gepräge letzteren Wortes ab, so bleibt uns sehr bestimmt der Eindruck, daß es sich hiebei um einen Act äußerer Ordnung handle, der eben zuvor erledigt sein müsse, ehe die gottesdienstliche Feier ihren Anfang nehmen könne. Ein ganz andres Gepräge hat der zweite Act, der in der Kirche vor dem Altar stattfindet, die Segnung. Diese bewegt sich ganz auf dem der Kirche eigentümlichen Gebiete: Gottes Wort wird verlesen als Eheeinsetzung, Gottes Wort als Vermahnung und Trost der Eheleute, dazu gemeinsames Gebet und Fürbitte um den göttlichen Segen. Diese bestimmte Scheidung beider Acte findet sich nicht bei Luther allein, sie hat zum Theil in lutherischen Kirchenordnungen einen noch schärferen Ausdruck gefunden, wenngleich meistentheils gar bald beide Acte zu einem verbunden und durcheinandergeschoben wurden, wie ja auch unsere jetzigen Formulare beides durcheinandergemischt enthalten. Aber z. B. die Osnabrücksche K.-O. v. J. 1543 verordnet in dem Fall, daß

große Wirthschaften, d. h. Hochzeiten, ausgerichtet würden und man den Wunsch habe, im Hause getraut zu werden, daß in solchem Falle das Zusammengeben („to hope geuen“) abends vor der Hochzeitsmahlzeit im Beisein aller Gäste im Hause stattfinden und dann am nächsten Tage das Paar zur Kirche gehen solle, damit dort vor dem Altar die „benedictiones“ gelesen würden und das Volk gemeinsames Gebet für sie thun könnte (Richter, Kirchenordn., Bd. II, S. 25). Da finden wir nicht nur räumliche, sondern auch völlige zeitliche Scheidung von Trauung und Segnung. Jacoby bezeichnet in seiner Liturgik der Reformatoren, Bd. I, S. 329 Luthers Standpunkt mit den Worten: „Er erinnert daran, daß die kirchliche Trauung nur an dem Paar vollzogen werden solle, das sie begehre, und beweist damit, daß die kirchliche Trauung für Luther keineswegs den Werth unbedingter Nothwendigkeit besaß. Er sah eben die Trauung als eine wesentlich civile Handlung an. Dagegen die Segnung der Getrauten erschien ihm als eine Feier, welche die Kirche in ihrem eignen Namen vollzog.“ An diesem Urtheil scheint uns eins freilich nicht genau zu sein, nämlich daß Jacoby die Worte des Traubüchlein: „Wo sie es begehren und fordern“ speciell auf die Trauung im Unterschiede von der Segnung bezogen hat; nach dem Zusammenhange wollen die Worte vielmehr auf die gesamte kirchliche Feier der Eheschließung bezogen werden, und scheinen ja diese höchst beachtenswerthen Worte nicht anders verstanden werden zu können, als daß sie der Ansicht Luthers Ausdruck geben, daß die Kirche überhaupt kein unbedingtes Recht geltend machen könne, kraft dessen sie von den Nupturienten beanspruchen könnte, unter Mitwirkung der Kirche in die Ehe zu treten; daß also Luther sich bewußt war, daß es in keiner Weise die Wirkung der kirchlichen Handlung sei, daß eine Ehe zustande komme. Aber das Urtheil Jacoby's selbst, daß für Luther die Trauung ein wesentlich civiler, nur die Segnung ein kirchlicher Act sei, müssen wir durchaus anerkennen, es ist der Wahrheit gemäß.

Freilich möchte man gegen diesen Satz, daß für Luther die Trauung wesentlich civiler Natur sei, mit einigem Scheine des Rechtes uns darauf hinweisen, daß gerade Luther in sein Trau-

büchlein die copula sacerdotalis aufgenommen, daß er durch die Formel: „So spreche ich sie ehelich zusammen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" vielmehr so stark als möglich den Gedanken ausgedrückt habe, daß eben der Kirche Vollmacht gegeben sei, in Gottes Namen einer Ehe Gültigkeit und Bestand zu geben, daß also gerade umgekehrt die Trauung für ihn in eminentem Sinne ein kirchlicher Act gewesen sei. Er läßt ja nicht im Namen des Kurfürsten, sondern im Namen des dreieinigen Gottes copuliren. Man hat wol auch weiter darauf hingewiesen, wie sich auch hierin der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Anschauung recht significant ausgeprägt habe. Denn die reformirten Kirchenordnungen enthalten nichts von einem Ehelichzusammensprechen durch den Geistlichen, sie kennen nur eine öffentliche Ehebezeugung oder Ehebestätigung, Abnahme des Jaworts, Ermahnung, Fürbitte, aber von einer copula sacerdotalis wissen sie nichts. Wol kommen auch in dem Trauformular der Züricher Agende die Worte „im Namen des Vaters u. s. w." vor, aber nicht in der Verbindung: „Ich spreche euch ehelich zusammen", oder in Verbindung ähnlicher Ausdrücke, sondern in dem feierlichen Segenswunsch: „Wie eine unzertrennte Liebe ist zwischen Christo und seiner Braut der christlichen Kirche, also sei es auch zwischen euch im Namen des Vaters u. s. w." Also eine Copulation im strengen Sinne des Wortes findet hier überhaupt nicht statt, nur ein öffentliches Bezeugen der Ehe von Seiten der Nupturienten und ein Act der Mahnung und Fürbitte von Seiten des Geistlichen resp. der Gemeinde. Allein dieser auf den ersten Blick wichtig und charakteristisch erscheinende Unterschied zwischen Luthers und der Schweizer Form die Ehe zu schließen, verschwindet bei genauerer Betrachtung völlig. Die klarsten Zeugnisse lehren uns, daß auch für Luther jener erste Act der Copulation trotz der von ihm gebrauchten Formel wesentlich nur als öffentliche Ehebezeugung, nicht aber als Trauung im specifischen Sinn in Betracht kommt. Es ist wol der Beachtung werth, daß jene copula sacerdotalis, die er im Traubüchlein anwendet, eine Formel sehr späten Datums ist. Sie taucht, so viel wir wissen, erst am Ende des Mittelalters auf im Zusammenhang mit der Einreihung der Ehe unter

die Sacramente. Die alten katholischen Ritualien enthielten nur Formeln, welche in Gebetsform den göttlichen Segen über die neuen Eheleute erflehen, aber nicht solche, durch welche in priesterlicher Vollmacht die Ehen geschlossen würden. Die alten Ritualien haben gar keine Copulation. Erst in Ritualien des 15. Jahrhunderts (wenigstens nach der Angabe bei Flügge, Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens, Thl. II, S. 157) erscheint die Formel „ego vos conjungo in nomine Patris". Seit dem Tridentinum hat die römische Kirche ihr Rituale in diesem Stücke immer weiter ausgestaltet, der eheschließenden Vollmacht des Priesters ist immer stärkerer Ausdruck gegeben. Da hat er zu sprechen: „autoritate qua fungor confirmo, ratifico, benedico, approbo et in facie ecclesiae solennizo" und dergleichen Ausdrücke mehr. Man wolle aber nicht übersehen, daß diese Formeln, je stärker sie die priesterliche Mitwirkung betonen, umsomehr mit der römischen Kirchenlehre selbst sich in Widerspruch setzen. Denn nach dieser ist in der Ehe nicht der Priester minister sacramenti, wie bei den übrigen Sacramenten, sondern Mann und Weib sind es selber. Erst neueren römischen Lehrern ist es in den Sinn gekommen, nach dem Vorbild des Rituale auch die Dogmatik abändern zu wollen, und den Priester wie in den anderen Sacramenten so auch in diesem zum minister sacramenti zu machen (vgl. Flügge a. a. O., S. 163; Winer, Symbolik, hrsg. v. Preuß, S. 156).

Doch daß wir zu Luther selbst zurückkehren, wie betrachtet er denn den Act der Copulation und was für eine Bedeutung ist dem Beibehalten der copula sacerdotalis beizumessen? Wir können auf drei verschiedene Schriften Luthers hinweisen, in denen er seinen Standpunkt in unzweifelhafter Weise kund gethan hat. In dem „Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen" 1542 lesen wir: „der Pfarrherr, welcher Braut und Bräutigam segnet, bestätiget und bezeuget ihre Ehe, daß sie zuvor sich genommen haben und öffentlich bekannt" (Bd. VIII, Fol. 10). Da steht seine Anschauung deutlich vor uns. Die Eheschließenden sind Bräutigam und Braut allein, sie kommen zur Kirche und bekennen dort öffentlich ihren Entschluß, einander zur Ehe zu nehmen, und des Pfarrherrn Aufgabe ist außer dem Segnen nur die, diesen ihren kund-

gethanen consensus zu bezeugen und zu bestätigen. Es erscheint somit in diesem ersten Acte der Geistliche wesentlich als Beamter der öffentlichen Ordnung, seine kirchliche Qualität tritt erst bei der Segnung vor der Gemeinde klar hervor.

Sodann ist hier Luthers mehrfach citirte Schrift „Von Ehesachen" von Wichtigkeit. Da redet er von einer „öffentlich vor der Kirche bestätigten" Ehe; „Ehe ist ein öffentlicher Stand von Gott geordnet und nicht ein Winkelgeschäft". „Weil die Ehe ein öffentlicher Stand ist, der öffentlich vor der Gemeinde soll angenommen und bekannt werden, ist's billig, daß er auch öffentlicherweise gestiftet und angefangen werde mit Zeugen, die solches beweisen können" (Leipz. Ausg. XXII, 442. 447. 441). Hier tritt die Person und kirchliche Qualität des Pfarrherrn völlig in den Hintergrund; die Trauung löst sich auch hier einfach in öffentliche Bezeugung und Bestätigung auf. Man vergleiche dazu die Erklärung Joh. Gerhards: „Benedictio sacerdotalis novorum conjugum non requiritur ad rei ipsius, conjugii scilicet, essentiam, sed ad publicum ejus testimonium, ut omnibus constare possit legitime et honeste matrimonium esse contractum" (Loc. XXV, § 412). Endlich verweisen wir noch auf die Predigt vom Ehestande, welche Luther 1545 in Merseburg über Hebr. 13, 4 gehalten, wo es heißt: „Darum so leitet (oder läutet?) man auch Braut und Bräutigam zur Kirche, daß sie öffentlich bekennen, sie treten nach Gottes Ordnung in den heiligen Ehestand, daß sie nicht eine Hurenehe führen wollen, werden auch gesegnet, und zweifeln auch gar nicht, sie sind von Gott gesegnet" (L. A. XII, 253). Hier charakterisirt er deutlich beide Theile der Handlung, im ersten Theile sind die Brautleute selber die Handelnden, und dieses Theiles Zweck ist, ihr öffentliches Ehebekenntnis entgegenzunehmen, im anderen Theile dagegen sind sie die Empfangenden, da handelt es sich um Gottes Segen, der ihnen im Worte Gottes und Gebet gereicht wird. Angesichts dieser manigfachen Aeußerungen [1]) Luthers haben wir kein Recht, aus jenem Beibehalten

[1]) Ein interessantes Document dafür, wie wenig Luther die kirchliche Copulation als ehestiftende Handlung betrachtet, ist auch der Eheschein, den



der priesterlichen Copulationsworte im Traubüchlein eine wesentliche Differenz zwischen Luther und den Schweizern in diesem Stücke abzuleiten. Daß in diesen Worten des Traubüchleins durchaus nicht etwa der Höhepunkt und die Weihe der ganzen Eheschließung gesehen wurde, beweist am besten die bunte Manigfaltigkeit, die uns in den Formularen der verschiedenen lutherischen Kirchenordnungen entgegentritt. Während von den einen die Copulationsworte Luthers beibehalten sind, werden sie von andern gestrichen oder doch wesentlich modificirt.

Wir führen nur beispielsweise die Form an, die durch die Brandenb.-Nürnb. Kirchenordnung von 1533 zu weitester Verbreitung kam. Das bloße Jawort der Brautleute erscheint ungenügend, da es ja wesentlich auf das Bekenntnis des consensus ankommt; darum muß der Geistliche nach Weise der Eidesabnahme jedem Theile sein Gelöbnis besonders vorsprechen und es dann nachsprechen lassen. Die Copulationsformel aber lautet: „Die eheliche Pflicht, die ihr da vor Gott und seiner Gemeinde einander gelobt habt, bestätige ich auf Befehl der christlichen Gemeinde im Namen —.“ Es kann ja freilich gar nicht verkannt werden, daß, da man eben keine andere Form der Eheschließung als die kirchliche kannte, und je mehr in den Formularen die ursprüngliche Scheidung von Trauung und Segnung verwischt wurde, auch sehr häufig die Vorstellung Ausdruck gefunden hat, als wenn eben die Kirche den sonderlichen Beruf habe, christlichen Ehen ihren Bestand und rechtliche Gültigkeit — und nicht bloß Gottes Segen zu verleihen.

Besonders lehrreich, ja für die principielle Stellung geradezu entscheidend sind die Motive, welche von den Kirchenordnungen für die Nothwendigkeit kirchlicher Eheschließung erbracht werden. Diese sind nämlich doppelter Art. Die einen fallen ganz ins Gebiet der Seelsorge. Man treibe leider so viel Muthwillen, man behandle den Ehestand so leichtsinnig, daß es hochnöthig sei,

---

er einem Paare a. 1524 ausstellte, und welcher nur bezeugt, daß die Betreffenden „nach göttlichem Recht sich ehelich genommen und vor diesen hernach genannten Zeugen solche Ehe bekannt haben“ (Walch, Bd. X, S. 866).



jungen Eheleuten Gottes Wort ins Herz und Gewissen zu legen. Ehestand sei ein Kreuzesstand, darum bedürfe man gar wol des Gebets und der Fürbitte. In diesem Tone reden alle Kirchenordnungen, die sich überhaupt auf eine Motivirung einlassen. Das sind aber offenbar nur Motive für die Segnung im engeren Sinne, nicht auch für kirchliche Copulation. Die andere Classe der Motive fällt dagegen gänzlich in's Gebiet der öffentlichen Ordnung.

Oeffentlich müsse verfahren werden, damit etwaige Hindernisse bekannt würden, damit nicht Argwohn und Aergernis entstehe, darum müßten die Verhältnisse der Nupturienten von einem des Rechtes kundigen Mann geprüft werden, darum mußten Register geführt, darum die Nupturienten aufgeboten werden. In dieser Gedankenreihe tritt denn auch die öffentliche Copulation durch den Geistlichen auf. Wir haben vergebens für diesen Act eine speciell kirchliche Motivirung gesucht. Wir lesen z. B. in der Brenz'schen Kirchenordnung für Schwäbisch-Hall 1543 auf der einen Seite: die eheliche Verpflichtung müsse nach göttlichem und ordentlichem Rechte geschehen (das geht auf die Prüfung wegen Ehehindernisse), alles, was ehrlich und göttlich sei, brauche das Licht nicht zu scheuen, Argwohn und Aergernis müßten durch öffentliches Verfahren verhütet werden. Das sind die einen Gründe. Und die anderen: weil den Eheleuten mancherlei Anfechtung, darin sie Gottes Gnade und Hülfe bedürftig seien, begegne, darum solle bei der öffentlichen Bestätigung des „ehelichen Contracts“ der Kirche Fürbitte demütiglich begehrt werden. Wir meinen, auch diese Ausführungen beweisen deutlich, wie das Interesse der Kirche gar nicht an der Copulation, sondern nur an der Benediction haftet. Die Väter, so hoch und ernst sie vom heiligen Ehestande gedacht, haben doch keinen Anstand genommen, zugleich zu bekennen, daß er nach seiner äußeren Form durchaus den Charakter eines Contractes an sich trage. Und auch die Frage hat ihnen gar nicht fern gelegen, ob man nicht diesen Contract, soweit es sich eben um den Contract handelt, füglich auch vor der bürgerlichen Obrigkeit schließen könne, da es sich dabei wesentlich um öffentliches und gesetzmäßiges Verfahren handelt. Die Würtemberger Kirchenordnung von 1553 sagt ausdrücklich: der

eheliche Contract möchte gleichwie sonst andere weltliche Contracte auch wol auf den Rathhäusern oder anderen gemeinen, öffentlichen, ehrlichen und bürgerlichen Orten verrichtet werden; damit aber jedermann wisse und ermahnt werde, daß der Ehestand an ihm selber ein ehrlicher und gottgefälliger Stand sei, daß auch die Eheleute, so ihnen ein Unglück begegne, dadurch zur Geduld und Anrufung Gottes bewegt werden möchten, so sei es fast nützlich, daß die neuen Eheleute in öffentlicher Versammlung der Kirche eingesegnet würden (Richter a. a. O., Thl. II, S. 139.)

6. Angesichts dieser Zeugnisse der Geschichte müssen wir durchaus jenes oben angeführte Urtheil Jacoby's bestätigen. Die Copulation wird wesentlich im Interesse der öffentlichen Ordnung gehandhabt, dagegen an der Segnung hat die Kirche ihr allereigenstes und innerstes Interesse. Da befindet sie sich ganz auf dem ihr eigenen Gebiete. Gottes Wort und Gebet machen diese Handlung zu einem rechten Gottesdienste; da soll Zeugnis abgelegt werden von dem Ehestand als einem heiligen Stand, da soll Gottes Eherecht und Ehegebot den Eheleuten verkündet werden, da soll Gottes Segen und Hülfe ihnen angeboten werden. Von diesem Acte der Segnung redet Luther, wenn er in der großen lateinischen Auslegung der Genesis zu Kap. 41, 16 bemerkt: „Derhalben (nämlich, daß man wisse und glaube, daß der Ehestand ein ‚göttlich Amt' sei) geschieht es nicht umsonst, daß man sonderliche Cerimonien und Ordnungen gebrauchet in der Kirche, wo man die Eheleute einsegnet und zusammengibt. . . . Denn wir gesegnen Bräutigam und Braut, wünschen ihnen Glück, lesen die Worte von der Einsetzung dieses Standes, rufen Gott an, daß er darüber halten, und denselben schützen und bewahren wolle" (Leipz. Ausg., Bd. III, S. 146).

Wenn nun jener im Anfang citirte Aufsatz u. A. auch die Behauptung hinstellt, Luther sei weit davon entfernt gewesen, dem Staate oder der christlichen Obrigkeit die Befugnis zuzuerkennen, eine rechte Ehe zustande zu bringen (S. 185), oder, wie er sich richtiger hätte ausdrücken sollen, daß vor den Organen des Staates eine Ehe rechtmäßig geschlossen werden könne, so glauben wir vielmehr aus Luthers ganzer Anschauung heraus mit besserem Rechte

das Gegentheil behaupten zu können. Luther hat ja selber sich niemals direct pro oder contra ausgesprochen, aber in seiner ganzen Anschauung liegt nichts, was ihn principiell gehindert hätte, das „Bezeugen und Bestätigen, daß die Brautleute einander zur Ehe genommen, und solches öffentlich bekannt“ getrost den bürgerlichen Organen zu übergeben. Das „Segnen“ würde er freilich ebenso entschieden für sich und für die Kirche bewahrt haben. Die Gründe, die von den Kirchenordnungen für die Copulation geltend gemacht werden, lassen sich auch auf eine Eheschließung vor civilen Organen anwenden. Selbst die Forderung, zuzusehen, daß die eheliche Verpflichtung nach göttlichem Rechte geschehe, paßte damals ebenso für die Obrigkeit, wie für die Kirche. Denn die Obrigkeit erachtete sich an die von Gott gestiftete, durch die heilige Schrift bezeugte sittliche Ordnung gebunden; das öffentliche Recht verhielt sich in Ehesachen zur Schriftlehre wie die Auslegung zum Texte. Wenn also der damaligen Zeit der Gedanke gekommen wäre, die öffentliche Abgabe und Bezeugung des consensus der Brautleute vor ein bürgerliches Votum zu verweisen und von der kirchlichen Feier loszulösen, so ist absolut nicht abzusehen, was doch wol Luther und die Theologen seiner Zeit dagegen hätten geltend machen wollen. Im Gegentheil, wenn man sieht, mit welchem Misvergnügen Luther es betrachtete, daß die einzelnen Geistlichen durch die Ehesachen mit der Handhabung der complicirten Ehegesetzgebung belastet wurden — (vgl. z. B. den Ausspruch: „Ich will meinen lieben Herren und Brüdern, den Pfarrherren und Seelsorgern, rathen, daß sie die Ehesachen als weltliche Händel, in weltliche Rechte verfasset, von sich weisen und sich der entschlagen, soviel sie immer mögen, und lassen die Obrigkeit oder Officialen damit umgehen“) —, so muß man urtheilen, daß er eine derartige Entlastung ganz gern acceptirt haben würde. Aber freilich, es läßt sich aus seinen Schriften zunächst nur mit einiger Wahrscheinlichkeit muthmaßen, was für eine Stellung er unter damaligen Verhältnissen der Civileheschließung gegenüber eingenommen haben würde.

7. Wie er sich in unsern Tagen unter so gänzlich veränderter Lage von Kirche und Staat zu einander zu der Civilehe-Vorlage,

die unter uns Gesetz geworden ist, gestellt haben würde, das ist allerdings eine ganz andere Frage, die wir nicht mit der Zuversichtlichkeit entscheiden möchten, wie es Parteiführer zur Linken und zur Rechten genug gethan haben. Eins freilich läßt sich mit aller Bestimmtheit behaupten. Daß er im Sinne jenes Artikels der Luther. Monatsschrift eine solche Civilehe als nur vor Menschen, aber nicht vor Gott zu Recht bestehend gehalten hätte, ist einfach eine Unmöglichkeit, da er fest auf dem Satze steht, daß die Ehen durch den consensus mutuus geschlossen werden. Joh. Gerhards Erklärung wird für Luther selbst gültig sein: „in foro conscientiae et coram Deo est verum et ratum matrimonium, quod legitimo et matrimoniali utriusque partis consensu est initum, si vel maxime sacerdotalis benedictio non accesserit" (XXV, § 412). Und wenn dort weiter gesagt wird, das Wort: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden", sei dem Civilacte gegenüber eine offenbare Unwahrheit, da dort factisch nicht im Namen Gottes zusammengegeben werde, so ist das wiederum dem Standpunkte Luthers gerade entgegengesetzt. Dieser denkt von Gottes Wirkung nicht so gering, daß sie nur da stattfinde, wo ein Mensch die Worte im Munde führt: im Namen des Vaters — sondern er sagt: von Gott zusammengefügt heiße, was nach seinem Wort und Gebot durch uns geschehe („Von Ehesachen", L. A., Bd. XXII, S. 444), und das versteht er so, daß eine jede Ehe göttlicher Zusammenfügung sei, welche innerhalb der Schranken des göttlichen Eherechtes zustande gekommen sei, also ein Mann und ein Weib, mit Bewilligung der Eltern und Pfleger, innerhalb der erlaubten Grade und was dergleichen mehr ist. Wo diese Bedingungen vorhanden und erfüllt sind, da ist die Ehe von Gott zusammengefügt, da besteht sie als göttliche Ordnung, einerlei unter welchen Formen sie geschlossen, ja auch einerlei ob im Glauben oder Unglauben geführt. So könnte die Frage gar nicht für Luther in Betracht kommen, ob durch den Civilact rechtmäßige Ehen zustande kommen können. Ob er dagegen unsere Civilehe mit Freuden begrüßt haben und für sie als Verfechter eingetreten sein würde, das ist freilich eine andere Frage, auf die wir nach unserm Gefühl mit einem bestimmten Nein antworten müßten. Doch das

ist's nicht, was uns jetzt von Wichtigkeit ist; wir fragen mit viel ernsterem Interesse, was wir als treue Kinder der Reformation der gesetzlich bestätigten Civilehe gegenüber kirchlicherseits für eine Stellung zu nehmen haben. Da wollen wir uns denn zunächst nicht als „Untreue gegen unsere kirchliche Vergangenheit" in's Gewissen schieben lassen, wenn wir in Einmüthigkeit mit der Lehre und Anschauung unserer Väter erklären: Unser kirchliches Interesse haftet nur an dem seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Acte der Ehesegnung durch Gottes Wort und Gebet. Mag immerhin der Staat für sich das Recht nehmen, Ehen zu bestätigen und seine Organe damit betrauen, unser eigentümlich kirchliches Gebiet ist dadurch nicht tangirt. Jener Aufsatz sieht in der Civilehe ein „legitimirtes Concubinat"; wir würden es tief beklagen, wenn manche Brüder im Amte zu dem vielen Schweren, das uns die kommenden Tage ohnehin in Aussicht stellen, noch selbstersonnene Gewissensnöthe hinzufügen wollten. Was Luthers Traubüchlein in richtigem Tacte vor die Kirche gelegt hat, das wollen wir unbesorgt auch außerhalb der Kirche und geschieden von ihr geschehen lassen. Wir müssen ferner behaupten, daß die Beibehaltung der bisherigen Copulationsform, der von manchen Seiten mit großem Eifer das Wort geredet wird, sich in keiner Weise rechtfertigt und uns nicht nur überflüßig nach dem Civilact, sondern geradezu als eine bedenkliche Sache erscheinen würde. Denn es würde dadurch fortwährend der Ansicht Vorschub geleistet, als sei durch die vor staatlichen Organen bestätigte Eheerklärung nicht wirklich ein Ehebund in gültiger Weise geschlossen; wir haben es fortan nicht mehr mit Brautleuten, sondern mit neuen Eheleuten zu thun, die den Segen der Kirche begehren. Und das müssen wir nicht nur im Princip anerkennen, sondern auch um der Wahrheit willen in unseren Formularen zum Ausdruck bringen. Man hält uns nun freilich entgegen, daß der Staat ja doch Ehen anerkennen und legalisiren werde, die von uns nach göttlichem Recht verworfen werden müßten; wir könnten daher die staatliche Eheschließung nicht einfach als gültig ansehen, sondern müßten unsere kirchliche Copulation beibehalten. Aber offenbar mit Unrecht; aus dieser Divergenz zwischen staatlichem und kirchlichem Eherecht folgt nur, daß die Kirche nicht

unbesehen alles segnet, was der Staat sich zusammenschließen läßt, sondern daß sie sich eine Prüfung jedes Paares nach den speciellen Verhältnissen vorbehält. Wen nun die Kirche zu ihrer Segnung zuläßt, dem ertheilt sie ja eo ipso das Zeugnis, daß bei seiner ehelichen Verbindung vor dem Staate kirchliches und bürgerliches Recht sich im Einklang befunden haben; es ist also in solchen Fällen bereits in der Civileheschließung die Bedingung erfüllt worden, daß „die eheliche Verpflichtung nach göttlichem und ordentlichem Recht geschehen sei“. Es ist also durchaus kein Grund zu einer besonderen kirchlichen Copulation vorhanden. Die Fälle, in denen staatlicherseits Verbindungen genehmigt werden, denen die christliche Kirche nach des Herrn Wort und Gebot ihre Anerkennung versagen muß, werden sich jetzt wahrscheinlich mehren, sind aber im übrigen nichts neues für uns. Etwas neues werden dagegen die Fälle für uns sein, in welchen Ehebündnisse, — gegen deren Bestand die Kirche selbst nichts einzuwenden hat — aus Gleichgültigkeit oder bewußter Abneigung gegen Gottes Wort nicht zu kirchlicher Einsegnung gelangen. Gegen Personen in derartigen Ehebündnissen muß die Kirche unzweifelhaft mit allem Ernst Stellung nehmen und die ihr gegebenen Zuchtmittel zur Anwendung bringen, aber nun und nimmermehr als gegen Leute, die im Concubinate lebten, wie manche in unbedachtem Eifer zu meinen scheinen, sondern einfach als gegen Leute, die in eclatanter Weise die Ordnung ihrer Kirche und damit zugleich Gottes Wort und Segen verachten, und dadurch der Gemeinde ein öffentliches Aergernis geben. Ihren Ehestand werden wir als einen durchaus vollgültigen zu respectiren haben. Denn Ehestand ist ja auch da göttliche Ordnung, wo der einzelne sie nicht achtet, er bleibt göttliche Stiftung, mögen das die Menschen anerkennen oder nicht; er bleibt göttliche Einsetzung, mag bei seiner Schließung das von den dabei Betheiligten ausdrücklich ausgesprochen und bekannt werden oder nicht. Eine christliche Ehe ist nicht ein von einer andern Ehe unterschiedener Stand, sondern ein und derselbe Stand, nur mit anderem Geiste erfüllt. Es scheint uns daher auch ganz unrichtig geurtheilt zu sein, wenn von manchen gesagt wird: so gut wie der Civilact eine bürgerliche Ehe begründe, so gut müsse die kirchliche Copulation dazutreten, um eine christliche

Ehe zu begründen. Denn die Ehe ist nur eine, eine gottgeordnete und gesetzte Rechts- und Lebensgemeinschaft; wol kann sie in sehr verschiedenem Geiste geführt werden, aber der Stand selber wird dadurch nicht geändert. Es verhält sich mit der Gottesschöpfung der Ehe ganz ähnlich wie mit der Gottesschöpfung des Menschenleibes. Der ist auch beim Nichtchristen derselbe wie beim Christen, mag der eine denselben entweihen, der andere seine Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit machen. In der Bekehrung erhält niemand einen neuen Leib, wol aber den Geist, der des Fleisches Werke ertödten kann. Wir würden es in allem Ernste beklagen, wenn das Princip einer doppelten Eheschließung, der bürgerlichen und darauf folgenden kirchlichen acceptirt oder auch nur geduldet würde, denn abgesehen von der daraus unvermeidlich hervorgehenden Verwirrung der Ansicht im Volke, wären auch die bösen Consequenzen eines falschen Princips zu bedenken. Fängt man erst an die Sphären zu scheiden, für welche eine Ehe Gültigkeit erlange, so ist die natürliche Consequenz, daß ein preußischer Civilstandsbeamter auch nur für die Rechtssphäre des preußischen Staates, ein evangelischer Geistlicher auch nur für das Gebiet der evangelischen Kirche einer Ehe Gültigkeit verleihen könne. Jede Heimatsveränderung, jeder Confessionswechsel würden die Gültigkeit der Ehe in Frage stellen.

Es scheint uns ein dringendes Bedürfnis, daß das Kirchenregiment für ein festbestimmtes Formular Sorge trage, nach welchem fortan civiliter geschlossene Ehen kirchlich eingesegnet werden sollen. Wir haben bereits eine Vorarbeit in dem „Formular für die kirchliche Einsegnung der durch gerichtliche Erklärung geschlossenen Ehen“. Unseres Dafürhaltens könnte jenes Formular wesentlich auch für die auf den Civilact folgende Eheeinsegnung angewandt werden, denn hier wie dort handelt es sich um die Segnung bereits geschlossener und zurechtbestehender Ehebündnisse.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber vermeintliche metrische Formen in der hebräischen Poesie.

Aus dem Habilitationsvortrage
von
Lic. C. Budde in Bonn.

Sehen wir uns nach den ältesten Spuren eines Urtheils über ie Form der hebräischen Poesie um, so finden wir diese, abgesehen on einigen mehr auf den Gesang hebräischer Lieder bezüglichen Bemerkungen Philo's, bei Josephus. Er spricht in seinen Antiuitates von hexametrischen, trimetrischen und pentametrischen Geichten, und auf seine Autorität gestützt, finden wir dann ähnliche lotizen bei Origenes, Eusebius, Hieronymus und weiter hinab.)ie Angabe des Josephus läßt sich gewiß in einem Werke, welches ie die Antiquitates bestimmt war, israelitische Verhältnisse dem erständnisse der Griechen und Römer näher zu rücken und zu ıpfehlen, eben aus diesem Interesse leicht begreifen, ohne daß wir nöthigt wären, die Behauptung des Josephus als auf genauer achkenntnis beruhend anzunehmen. Auch Hieronymus scheint, gleich die Zahl der angegebenen Versarten bei ihm eine größere , doch keineswegs eine klare Anschauung von dem metrischen ,steme der hebräischen Sprache gehabt zu haben; denn zum Beise seiner Behauptung beruft er sich eben nur auf die Autorität ıer eben erwähnten Vorgänger. Noch einige Male hören wir h Hieronymus das Echo dieser Urtheile, und dann tritt eine ge, lange Pause ein, in der wir über unsere Frage gar nichts

hören, da die Betrachtungsweise der heiligen Schrift mittlerweile eine andere geworden, und von Studium der hebräischen Sprache, das doch vor allem diesen Untersuchungen zu Grunde liegen mußte, keine Rede mehr war. Erst im 17. Jahrhundert wurde die Frage da wieder aufgenommen, wo sie von jenen verlassen war, und man begann nun ernstliche Versuche zu machen, metrische Formen an dem Texte der alttestamentlichen Gedichte selbst nachzuweisen. Von jener Zeit an bis auf unsere Tage hat dies Suchen nach metrischen Formen oder im weiteren Verlaufe die Frage, ob solche vorhanden seien, immer und immer wieder das Nachdenken und den Fleiß der Fachleute herausgefordert, und die Antwort auf diese Frage fällt noch heutzutage verschieden aus.

Man hat in neuerer Zeit wiederholt versucht, die Frage principiell schon durch Postulate zu lösen, und glaubte vor dem Nachweise der Metra im einzelnen die Nothwendigkeit derselben darthun zu können. Doch sind alle diese Versuche jedenfalls als unzulänglich zurückzuweisen, und es ist leicht, die Unhaltbarkeit jedes einzelnen zu beweisen. Wenn man zunächst betont, daß alle älteste Poesie metrisch sei, so erleidet dieses Gesetz doch Ausnahmen. So sind beispielsweise auch im Altägyptischen bisher keine Metra nachgewiesen, und die ältesten germanischen Gedichte haben vom Metrum nur die leisesten Anfänge. Jedenfalls aber können Analogieen hier nichts beweisen, so lange es nicht feststeht, daß Poesie ohne Metrum überhaupt nicht denkbar sei. Das Gegentheil aber geht hervor aus so vielen der herrlichsten Hymnen unsrer ersten Dichter, so aus den in sogenannten freien Versmaßen gedichteten Oden **Klopstocks** und vielen ähnlichen Stücken, denen trotz des Mangels eines Metrums, d. h. eines nach gewissen Gesetzen wiederkehrenden regelmäßigen Tonfalls, niemand den Namen einer Dichtung verweigern wird. Am häufigsten und bis in die neueste Zeit hinein wird die Nothwendigkeit, in der hebräischen Poesie Metra anzunehmen, daraus deducirt, daß viele Lieder nach urkundlicher Bezeugung von Gesang und Tanz begleitet waren. So sagt noch neuerdings **Diestel**[1]: „Daß ein gewisser **fester** Rhythmus ...

[1]) **Schenkel's** Bibellexikon, Art. „Dichtkunst".

gewaltet habe, folgt schon aus der Thatsache, daß die meisten Psalmen im Gottesdienste gesungen wurden, nicht nur in cantillirender, recitativ-ähnlicher Weise, sondern auch von Chören; und daß jeder Chorgesang immer eine Art festen Tactes und eine irgendwie gestaltete melodische Form verlangt, sollte man nicht leugnen." Gewiß wird man das nicht leugnen wollen; aber, wenn auch der Gesang einen solchen Tact haben muß, warum soll ihn auch der Text haben? Der Beweis der Möglichkeit eines Chorgesanges ohne metrischen Text liegt ja in Tausenden von Beispielen vor uns; das schlagendste für unseren Fall ist wol, daß noch heutzutage in der anglikanischen Kirche die ganz unmetrisch übersetzten Psalmen nach streng rhythmischen Melodieen vom Chore so gesungen werden, daß derselben Melodie jeder einzelne Vers, sei er kurz oder lang, auf's geschickteste angepaßt wird [1]). Es leuchtet ein, daß nicht der Rhythmus der Worte den Tact der Musik macht, sondern daß der Tact der Musik, wie er auch immer sei, die Worte, so metrische wie unmetrische, zwingt, sich ihm anzuschmiegen.

Noch geringere Beweiskraft hat die Hinweisung auf die der hebräischen Poesie der Prosa gegenüber eigentümlichen Wörter, Wortformen und Redensarten. Wenn, wie behauptet wird, nur die Noth, des Metrums wegen, gezwungen hat, neue Wörter und neue Formen zu bilden, woher dann die Menge von rein poetischen Wörtern und Wortstämmen, die doch genau denselben metrischen Werth haben, wie die entsprechenden Wörter des prosaischen Sprachgebrauchs? — Vielmehr verlangt bei jedem Volke nicht nur die poetische, sondern die gehobene Rede überhaupt, größere Abwechselung und damit einen größeren Reichtum an Wörtern und Formen, einen melodischeren Tonfall, als die Sprache des gewöhnlichen Lebens. Diese Rücksichten allein sind so vollkommen zureichend zur Erklärung aller lexikalischen und grammatischen Eigentümlichkeiten der hebräischen Poesie, daß ein Schluß a priori auf metrische Formen jedenfalls als ganz ungerechtfertigt zurückzuweisen ist [2]).

[1]) Aus guter Quelle erfahre ich, daß im katholischen Gottesdienste die Psalmen im lateinischen Texte der Vulgata Vers für Vers nach derselben Melodie sogar von vierstimmigem Chore gesungen werden.

[2]) Auch die jüngst erschienene Abhandlung von J. Ley „Ueber das Ver-

So läßt sich denn mit Postulaten in dieser Frage nichts ausrichten, vielmehr müssen wir von jedem für die hebräische Poesie aufgestellten metrischen Systeme verlangen, daß es an den Gedichten selbst seine Berechtigung nachweise und zeige, daß es aus ihnen erst abstrahirt sei.

Eine eingehende Kritik und Widerlegung aller dieser Systeme muß umsomehr als überflüßig erscheinen, als eine solche für den größten Theil derselben bereits gegeben, ihr Mislingen schon allgemein anerkannt, und die Forschung über sie hinweggegangen ist. Doch läßt sich ein Ueberblick über dieselben, wenn man sie nach der eingeschlagenen Methode und den gewonnenen Resultaten vergleicht, unschwer gewinnen. Freilich ist schon die große Verschiedenheit der Resultate bei einer Frage, die, wenn überhaupt zu bejahen, nur eine einzige, von Anfang an in dem Objecte selbst verwirklichte Lösung zuläßt, kein günstiges Zeichen für die Berechtigung des Strebens, in dem sie alle einig sind. —

Der Versuch, ein metrisches System mit vollständiger Beibehaltung der überlieferten Vocalisation und Accentuation herzustellen, mußte jedem unbefangenen Blicke bald als ziemlich hoffnungslos sich erweisen, und so ist denn auch dieser Versuch verhältnismäßig am spätesten, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, von Leutwein[1]) gemacht worden. Das Resultat desselben ist der dankenswerthe Nachweis, daß in der hebräischen Poesie ein ganz freier, gleichsam musikalischer Rhythmus walte, „ein gewisser poetischer Wohlklang", wie Leutwein sich vorsichtig ausdrückt; daß aber die Länge der Verse und das Silbenmaß fast überall verschieden sei, und nur hie und da (wie der Verfasser meint, nicht ohne Absicht) übereinstimme.

Auch Gomarus[2]) und in unserem Jahrhundert Bellermann[3]) hielten sich an die überlieferte Aussprache, nur daß sie die über-

hältnis der poetischen Endungen zur Accentuation und zum Rhythmus in der hebräischen Poesie" (Neue Jahrbücher von Masius, 1873, 7. u. 8. Heft) beweist höchstens, daß diese Endungen in manchen Fällen zur Herstellung eines gewissen melodischen Tonfalles benutzt wurden, nicht aber für die Existenz eigentlicher Metra.

1) Versuch einer richtigen Theorie von der hebräischen Verskunst. Tübingen 1775.

2) Davidis Lyra etc. Amstelod. MDCXLIV.

3) Versuch über die Metrik der Hebräer. Berlin 1813.

wiegende Mehrzahl der unbetonten Silben durch Nichtrechnen der kürzesten Vocalansätze, des Sᵉwa jeder Art, einigermaßen zu vermindern suchten. Sodann scandirt Gomarus nach Länge und Kürze der Vocale und gewinnt das Resultat, daß die hebräischen Gedichte aus Versen bestehen, die sämtlich ein griechisches oder lateinisches Metrum repräsentiren, nur daß auch *innerhalb* desselben Gedichtes jeder Vers sein eigenes Versmaß haben darf.

Bellermann scandirt nach der Accentuation und gewinnt „hauptsächlich jambische und anapästische Verse, untermischt mit Trochäen und Tribrachen, von oft polyschematischer Natur und ungleicher Länge". Wenn wir freilich bedenken, daß die überlieferte Aussprache des Hebräischen den Ton überwiegend auf die letzte Silbe legt, so wird dieses Resultat als selbstverständlich erscheinen müssen, nur daß es von der hebräischen Prosa *nicht* weniger gilt, als von der Poesie.

Ebenso nothwendig mußte Saalschütz [1]), der die jüngste wirklich metrische Theorie herausgegeben und zugleich die früheren Systeme zusammengestellt und beurtheilt hat, zu der entgegengesetzten Ansicht :ommen. Er glaubt nämlich der Aussprache der heutigen Juden ınd der Analogie namentlich des Syrischen darin folgen zu müssen, ›aß er den Ton in mehrsilbigen Worten fast ohne Ausnahme auf ›ie vorletzte Silbe legt. Nach dieser Betonung sind die in der ıebräischen Poesie vorkommenden Versfüße der Trochäus oder Spondeus, der Daktylus und der erste Päon, jenachdem zwischen wei Hebungen eine, zwei oder drei Senkungen treten. Unbetonte Silben im Anfange des Verses gelten als Vorschlag, der nicht in ie Berechnung des Metrums hineingezogen wird. Gleiche Länge :r Versglieder ist nicht nothwendig, wenn auch innerhalb desselben Gedichtes eine bestimmte Zahl von Versfüßen vorzuherrschen pflegt; ›ch muß sich, um das Ebenmaß nicht allzusehr gestört zu sehen, anches vollwichtige Wort gefallen lassen, als tonloser Vorschlag m Verse vorangeschickt zu werden. Die kürzesten Vocalansätze :rden ziemlich willkürlich behandelt.

---

1) Von der Form der hebräischen Poesie ꝛc. Königsberg 1825.

Zwei Gelehrte, Jones [1]) und Greve [2]), suchten auf Grund einer neuen, hauptsächlich dem Arabischen nachgebildeten Vocalisation ein nach Längen und Kürzen messendes metrisches System zu gewinnen. Daß bei Feststellung dieser Vocalisation die metrischen Ansichten der Verfasser sich geltend machten, ist wohl selbstverständlich; dennoch aber ist das gewonnene System bei beiden nichts weniger als fest. Jones gewinnt lauter einzelne arabische Metra, die unter einander so wenig zu harmoniren brauchen, wie die griechischen und lateinischen des Gomarus, und Greve gewinnt jambische Dimeter, Trimeter und Tetrameter, in denen auch der Anapäst, der Amphimacer, der Spondeus, der Creticus, der Daktylus und der Tribrachys vorkommen; trochäische Gedichte, in denen der Trochäus mit dem Spondeus, Tribrachys, Daktylus und Creticus wechselt; und anapästische Gedichte, die fast alle eben genannten Versfüße so wenig verschmähen, daß zuweilen in einem ganzen Verse kein einziger Anapäst vorhanden ist.

Mit wie viel oder wie wenig Recht man nach allen diesen Systemen von einer hebräischen Metrik reden darf, kann ich getrost einem jeden zu beurtheilen überlassen: mir scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß man jedes einzelne dieser Systeme zugeben könnte, ohne damit eine metrische Form des hebräischen Verses anzunehmen.

Eine solche, d. h. eine wirklich metrische Gliederung bieten uns endlich Hare [3]) und Anton [4]); nur wird niemand ihnen beistimmen können, der sich überzeugt, wie willkürlich sie sich ihre Metra selbst schufen. Der eine von ihnen, Hare, kümmert sich weder um Längen oder Kürzen, noch um betonte oder tonlose Silben, sondern setzt einfach abwechselnd über die Silben eines Verses das Zeichen der Länge und Kürze. Besteht der Vers aus einer geraden Zahl von Silben, so be-

---

1) Commentar. poësis Asiaticae, recudi curav. Eichhorn Lips. MDCCLXXVII.

2) Ultima capita libri Jjobi etc. pars II. Burgo-Steinfurthi MDCCXCI.

3) Psalmorum liber in versiculos metricos divisus etc. Londini MDCCLXXXVI.

4) Conjectura de metro Hebraeorum antiquo. Lips. MDCCLXX etc.

ginnt Hare mit dem Zeichen der Länge und gewinnt so Trochäen; ist die Zahl der Silben ungerade, so beginnt er mit der Kürze und gewinnt Jamben. Die Länge der Versglieder kann beliebig wechseln; dagegen muß die Art der Versfüße wenigstens innerhalb derselben Periode sich gleich bleiben. Etwaige Verstöße der Dichter gegen dieses Gesetz verbessert Hare je nach Bedürfnis durch Beseitigung oder Neucreirung einer lautbaren Silbe, wobei ihm namentlich das Šᵉwa und die Hülfsvocale zustatten kommen.

Eine ähnliche Principlosigkeit herrscht endlich auch in dem System Antons, welcher die complicirtesten strophischen Maße mit Strophen, Antistrophen, Epoden ꝛc. an einer Anzahl von Beispielen mühsam nachzuweisen sucht, aber ebenfalls in Betreff des Accentes und der Quantität keine Regel als das Bedürfnis seiner eingebildeten Metra kennt, ja nach Belieben ganze Verstheile gar nicht mitrechnet oder wiederholt.

Durch das entschiedene Mislingen aller dieser Versuche ist nun freilich keineswegs der stricte Beweis geliefert, daß die Annahme einer metrischen Form der hebräischen Verse unmöglich sei; und dieser Beweis kann ja durch die Widerlegung einzelner Versuche überhaupt nie geliefert werden. Nur das scheint durch das Mislingen der hierhin gehörenden Versuche klar geworden zu sein, daß eine metrische Gliederung mit der überlieferten Vocalisation und Accentuation unvereinbar ist. Ist nun dies von der Wissenschaft, sei es mit klaren Worten, sei es stillschweigend, anerkannt, so fanden sich doch schon seit dem 17. Jahrhundert neben jenen Kühneren, die es wagten, metrische Systeme aufzustellen, auch andere, die mit gleicher Bestimmtheit die Existenz eines solchen behaupteten, an seiner Auffindung aber verzweifelten, weil die ursprüngliche Vocalisation und Accentuation uns nicht erhalten sei. Es empfiehlt sich umsomehr, dieser Anschauung gegenüber auf einige Punkte hinzuweisen, da sie gerade in neuester Zeit von Diestel [1]) wieder aufgenommen worden ist. Wenn derselbe sich dabei für das Postulat „eines gewissen Rhythmus“ auf die musikalische Auf-

[1]) a. a. O.

führung der Psalmen beruft, so ist darauf schon früher vorläufig geantwortet, und es muß hier nur noch einmal darauf hingewiesen werden, daß Rhythmus der Melodie und metrischer Rhythmus der gesprochenen Worte oder des Gedichtes sich keineswegs decken; daß vielmehr der letztere, selbst wo er vorhanden ist, in den meisten Fällen durch die Musik modificirt wird [1]).

Sodann ist es doch noch eine Streitfrage, die keineswegs so leichthin entschieden werden kann, wie weit sich die überlieferte Aussprache des Hebräischen von der ursprünglichen entfernt. Eine Vocalisation, die doch den ganzen Klang, die Lebensäußerung einer Sprache ausmacht, wird nicht ohne weiteres aus der Luft gegriffen, vielmehr muß sie in irgend einer Weise sprachlich vermittelt sein, so spät sie auch concipirt sein mag. Nun weicht aber die überlieferte Punctation des Hebräischen so weit von der aller andern semitischen Dialekte und namentlich auch der aramäischen, die dasselbe verdrängten, ab; sie ist eine so eigentümliche, individuell aus-

1) An dieser Stelle kann ich mir nicht versagen, eine Stelle aus Lessings Werken anzuführen, die mir erst nach Beendigung vorliegender Arbeit bekannt wurde. In den Briefen, die neueste Literatur betreffend, Nr. 51 theilt Lessing Proben aus der Ode Klopstocks „Dem Allgegenwärtigen" mit, und bespricht dann dieses Gedicht folgendermaßen (Ausg. von Lachmann, Bd. VI, S. 141. 142, neue Ausg. bei Hempel, Bd. IX. S. 198): „. . . Aber was sagen Sie zu der Versart, wenn ich es anders eine Versart nennen darf? Denn eigentlich ist es weiter nichts, als eine künstliche Prosa, in alle kleinen Theile ihrer Perioden aufgelöst, deren jeden man als einen einzeln Vers eines besonderen Silbenmaßes betrachten kann. Sollte es wol nicht rathsam sein, zur musikalischen Composition bestimmte Gedichte in diesem prosaischen Silbenmaße abzufassen? Sie wissen ja, wie wenig es dem Musikus überhaupt hilft, daß der Dichter ein wohlklingendes Metrum gewählet und alle Schwierigkeiten desselben sorgfältig und glücklich überwunden hat. Oft ist es ihm sogar hinderlich, und er muß, um zu seinem Zwecke zu gelangen, die Harmonie wieder zerstören, die dem Dichter so unsägliche Mühe gemacht hat. Da also der prosodische (nach Hempel, alle bisherigen Ausgaben ‚prosaische') Wohlklang entweder von dem musikalischen verschlungen wird oder wol gar durch die Collision leidet und Wohlklang zu sein aufhöret, wäre es nicht besser, daß der Dichter überhaupt für den Musikus in gar keinem Silbenmaße schriebe und eine Arbeit gänzlich unterließe, die ihm dieser doch niemals danket?"

geprägte, daß nur die Annahme einer wirklichen Ueberlieferung von der Zeit des Lebens der hebräischen Sprache her diese Erscheinung erklären kann. Und eine solche muß ohnedies angenommen werden, da ohne Ueberlieferung irgend einer Aussprache auch die Sprache selbst nicht bekannt bleiben konnte. — Freilich können bei einer solchen Ueberlieferung Aenderungen der Aussprache wohl eintreten, und sind gewiß hier so gut eingetreten, wie in der griechischen Sprache sich allmählich eine Trübung und Abschleifung der Vocale eingestellt hat. Aber man muß darum nicht in's Vage hinein alles durch solche Veränderungen erklären wollen, am wenigsten bei einer todten Sprache, bei der allmählich doch ein Stillstand darin eintreten mußte; vielmehr muß man sich fragen, worin diese Aenderungen bestehen mögen.

Zunächst kann die gewöhnliche Ausartung der Sprachen durch Ausstoßen und Abwerfen von Vocalen auch im Hebräischen eingetreten sein, und wirklich finden wir an manchen Stellen weniger Vocale, als das Altarabische bietet. Aber daß das Hebräische überhaupt nicht denselben Reichtum an Vocalen wie das Altarabische gehabt haben kann, beweist schon in manchen Formen die Consonantenschrift, und zudem ist es ja den Versuchen mit einer arabischen Vocalisation nicht besser ergangen, als den übrigen. Auf der andern Seite mag man wol mit der Setzung von leisen Vocalanklängen jeder Art hie und da zu gewissenhaft und minutiös verfahren sein: nun wohl, Gomarus und Bellermann haben diese nicht mitgezählt, Saalschütz nur mit Auswahl, und doch haben sie kein Gleichmaß in die Silbenzahl bringen können. Jedenfalls ist dem früheren Zustand der semitischen Sprachen gegenüber, wie ihn das Arabische darbietet, eine bedeutende Vermehrung der langen Silben eingetreten, wol nicht ohne Rücksicht auf die liturgische Recitation. Freilich läßt sich die Frage aufwerfen, wie früh oder wie spät dies eingetreten sei; aber ganz abgesehen davon, was macht das aus für das Verhältnis der Silbenzahl der einzelnen Verse zu einander, das doch auch bei metrischer Form ein geregeltes sein muß.

Endlich könnte ja der Ton vielfach verlegt worden sein. Aber mit dieser Annahme kam Saalschütz nur von Bellermanns unzulänglichem jambischen Systeme zu einem ebenso unzulänglichen

trochäischen, und wiederum müssen wir betonen, daß wenigstens daß Verhältnis der Silbenzahl dadurch nicht alterirt würde. Und daran wird überhaupt jeder Versuch eines metrischen Arrangements scheitern, daß die gegebenen Consonanten, die doch die Silben repräsentiren, ein solches verbieten, und nicht die Vocale allein. Wo eben einmal keine metrische Gliederung vorhanden ist, da bringt keine consequente Vocalisirung sie hinein, während die intendirte sich bei jeder mit der Zeit veränderten Vocalisirung irgendwie wird erkennen lassen, ebenso wie die griechische bei neugriechischer Aussprache.

Zudem aber sollte doch gewiß nichts in der Welt mehr geeignet sein, eine einmal vorhandene Aussprache der Nachwelt zu erhalten, als gerade die Abfassung metrischer Gedichte, welche sich auf dieselbe stützen. Besäßen wir in den hebräischen Gedichten metrische Dichtungen, so mußte, meine ich, gerade die, nothwendig überlieferte, Recitation auch nur weniger Kernstücke die Grundlage jeder späteren schriftlichen Fixirung der Vocalisation werden: so gibt uns die überlieferte Aussprache diese Tradition wieder. Finden wir darin keine Metra, so sind sie eben nicht vorhanden.

Endlich ist noch folgendes in Erwägung zu ziehen. Soll in einer Sprache, welche sich einer Schrift ohne Vocalbezeichnung bedient, metrisch gedichtet werden, so muß die Consonantenschrift eine sehr regelmäßige, durchaus für alle Fälle sich gleichbleibende und unmisverständliche sein. Kurze und lange Vocale müssen unwandelbar feststehen, werden Dehnungszeichen für die langen Vocale aufgenommen, so muß dies mit voller Consequenz geschehen. Das sehen wir bei der arabischen Sprache durchgeführt. Die Silbenbildung ist überall klar. Die Dehnungsconsonanten bieten Anhaltspunkte genug, um jedes Misverständnis zu vermeiden. Anders im Hebräischen. Die Inconsequenz, die dort im Setzen und Weglassen der zur Bezeichnung langer Vocale dienenden Consonanten, vielfach aus bloß orthographischen Gründen, herrscht; die Seltenheit überhaupt solcher Anhaltspunkte macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß dennoch metrische Formen zu berücksichtigen gewesen wären, die doch zur größten Strenge und Consequenz in dieser Beziehung hätten mahnen müssen. So aber, da

dieselbe unvollkommene und inconsequente Schreibweise durch Prosa und Poesie sich hinzieht, müssen wir wol annehmen, daß die lautliche Production der Poesie wie der Prosa, wenn nur der Sinn der Worte richtig aufgefaßt wurde, ruhig dem Leser überlassen werden konnte, ohne einen integrirenden Theil der poetischen Kunstleistung in Gefahr zu bringen. — Das alles spricht entschieden gegen die Annahme metrischer Formen, und man sollte solche nicht weiter postuliren wollen, auch nicht in der Form der Trauer über ein unwiederbringlich verlornes Gut.

Eben dasselbe gilt wol von einer ganz kurzen Andeutung, die Merx in seiner Hiob-Edition [1]) gibt, wonach er das Princip des hebräischen Versbaues in der Zählung der Silben ohne Rücksichten der Quantität oder des Rhythmus findet, ähnlich wie dies im Syrischen und den romanischen Sprachen unsrer Tage geschieht. Wenn er dabei Schwankungen etwa zwischen 7 und 10 Silben für erlaubt hält, so dürften solche doch ohne Analogie sein und das Princip bedenklich gefährden [2]); und wenn er noch weit größere Differenzen, wie sie bei auch nur flüchtigem Lesen eines beliebigen Psalms jedem auffallen werden, aus der Veränderung der Aussprache des Hebräischen erklären will, so würde jeder derartige Versuch an manchen Stellen scheitern müssen. Wollte man aber auch, wie Merx vorschlägt, solche allerdings recht zahlreiche Stellen sämtlich auf ungenaue Textesüberlieferung zurückführen, so würde

---

[1]) p. LXXXIV—LXXXVII.

[2]) Das von Merx angeführte Beispiel ist hinfällig, weil in jenem Liede der feste Bau der gereimten Strophe eine ängstliche Zählung der Silben überflüßig machte. Zum Beweise mögen die beiden ersten Strophen desselben dienen (vgl. „Des Knaben Wunderhorn", neue Ausg. von A. Birlinger, S. 396):

„Wer das Elend bauen wil,
Der heb sich auf und sei mein Gesel
Wol auf Sant Jacobs Straßen!
Zwei par Schuech der darf er wol,
Ein Schüssel und ein Flaschen.

Ein breiten Hut den sol er han
Und an (ohne) Mantel sol er nit gan,
Mit Leder wol besezet:
Es schnei oder regn oder wehe der Wind,
Daß in (ihn) die Luft nicht nezet."

ein andrer Umstand seine Vermuthung noch immer unmöglich machen. So gewiß nämlich eine Veränderung der Aussprache an manchen Stellen größere Gleichmäßigkeit der Silbenzahl herbeiführen würde, so gewiß würde durch dieselbe Vocalisation das Gleichgewicht der Silben au Stellen, wo es jetzt vorhanden ist, — und Merx führt solche Stellen an — aufgehoben werden. Wir können daher dieser Hypothese keinerlei Bedeutung beimessen, da sie allzuklar gegen den Thatbestand streitet.

Nur der Vollständigkeit halber erwähne ich sodann des barocken Einfalls des Clericus, das Gesetz der hebräischen Poesie im Reime zu suchen, wonach er denn einzelne Stücke in lauter kleine gereimte Zeilen zerlegt. Daß man bei dem Gleichklang so vieler hebräischer Endsilben dasselbe auch in den prosaischen Stücken durchführen könnte, wurde ihm bald genug erwidert. Ob und wieweit der Reim überhaupt in der hebräischen Poesie in Anwendung gekommen sei, kommt hier nicht in Betracht; Gesetz des Verses kann er jedenfalls nicht sein.

Gesetz des Verses kann aber auch die Alliteration nicht sein, wie derjenige, der ihr durchgängiges Vorhandensein in der hebräischen Poesie behauptet, Julius Ley [1]), jetzt selber zugesteht. Auch bei ihr brauchen wir also hier nicht länger zu verweilen.

Doch knüpft sich an den Namen dieses selben Mannes der neueste, in seiner Art wieder ganz eigentümliche Versuch, dem hebräischen Verse einen nach bestimmten Gesetzen geregelten Rhythmus zuzuschreiben. In einer Zeitschrift [2]) hat derselbe in den beiden letztverflossenen Jahren in mehreren Aufsätzen sein System niedergelegt, nach welchem Zählung der Hebungen nach Maßgabe des Wortaccentes bei beliebiger Zahl der dazwischentretenden unbetonten Silben das Princip der hebräischen Poesie sein soll.

Diese Ansicht steht keineswegs ganz unvermittelt da, vielmehr laufen mehrere der oben erwähnten metrischen Versuche, wie Greve mit seinen abenteuerlichen Verszusammensetzungen, ebenso der all-

1) Die metrischen Formen der hebräischen Poesie. Leipz. 1866. Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellsch. 1866, S. 180 ff.

2) Jahrbücher für Philol. und Pädagogik von H. Masius, 1871/72. Ueber Rhythmus und Strophenbau der hebräischen Poesie.

gemein jambische oder trochäische Rhythmus eines Bellermann und Saalschütz im Grunde darauf hinaus, daß sie wenigstens zwischen den Hebungen ein gewisses Ebenmaß nachzuweisen sich bemühen.

Zuerst versuchte dann Ernst Meier [1]) ein System der hebräischen Metrik auf Grund des Worttons aufzustellen; doch trug dieses System, nach welchem je zwei und zwei Hebungen einen Vers bilden sollten, und daher alle Gedichte in solche kleinste Theilchen zerlegt wurden, zu sehr den Stempel der Willkür, als daß es irgendwo hätte Anklang finden sollen, ganz abgesehen davon, daß sich demselben noch mancherlei Schwierigkeiten entgegenstellen.

Dem gegenüber gab dann Peters [2]) einige Jahre später unter Beibehaltung des Wortfußes doch in der Anwendung desselben, sowie in dem Umfange des Verses die größeste Freiheit zu, so daß nur ein freier musikalischer Rhythmus übrig bleibt, der weit entfernt ist, auf den Namen eines metrischen Systems Anspruch erheben zu können. Ganz anders Ley. Ist seine Ansicht begründet, so haben wir es im Hebräischen mit einem metrischen Bau zu thun, bei dem, so unvollkommen seine Grundlagen sind, doch nichts dem Zufalle anheimgegeben, sondern alles bis auf das Kleinste hin durch strenge Gesetze geregelt ist: mit einem so feinen und durchgebildeten Systeme, daß wir staunen müssen über die Subtilität des metrischen Gefühles bei diesem Volke, oder — über den Scharfsinn desjenigen, der nach mehr als zweitausend Jahren ein solches System für die hebräische Poesie gefunden hat. In der That hat Ley es in so hohem Maaße verstanden, aus jeder Ausnahme eine neue Regel zu machen, daß man sich viel minder mit Verstößen gegen die von ihm aufgestellten Gesetze, als eben mit diesen Gesetzen selbst gegen ihn wehren kann.

Zunächst kommt bei Ley's System die Frage nach der Ursprünglichkeit unsrer jetzigen Vocalisirung fast gar nicht in Betracht: jedes Wort muß seinen Ton haben, mag er doch nun liegen, wo er will, mag der Laut desselben sein, welcher er will.

1) Die Form der hebräischen Poesie. Tübingen 1853. — Geschichte der poet. Nationalliteratur der Hebräer. Leipz. 1856. S. 66 ff.

2) Psalmen in der Urgestalt. Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1857, S. 533 ff.

Nun läßt sich nicht leugnen, daß die hebräische Sprache gerade diesen Versuch nicht wenig begünstigt.

Die Kürze des Ausdruckes, die ihr eigen ist, ihr gedrungener syntaktischer Bau, der Umstand, daß im allgemeinen ein jeder Satztheil in einem einzigen Worte seinen vollkommenen Ausdruck findet, machen es bei einander beigeordneten Sätzen, wie wir es mit solchen in der hebräischen Poesie meistens zu thun haben, an und für sich sehr leicht, daß auch die Wortzahl der einzelnen Sätze einander entspricht. Die Möglichkeit einerseits, eine ganze Anzahl von Wörtern, besonders von Partikeln, nach Art der griechischen procliticae und encliticae tonlos mit einem andern Worte zu verbinden, sowie andrerseits, in längeren Worten einen Nebenton und damit ein Metrum mehr zu gewinnen, geben manigfache Gelegenheit, eine Gleichmäßigkeit herzustellen, wo dieselbe auf den ersten Blick nicht zu existiren scheint. Diese Licenzen hat denn auch Ley in ihrem ganzen Umfange sich zunutze gemacht, ja er dürfte die Grenze des Erlaubten schon überschritten haben. Denn schwerlich wird es sich rechtfertigen lassen, wenn er es nur von dem Bedürfnisse des von ihm behaupteten Metrums abhängen läßt, ob er demselben Worte zwei Hebungen oder nur eine zuerkennt, oder wenn er wieder nur seinem Verse zulieb die eine Partikel tonlos sein läßt — vielleicht eine Negation, auf der der volle Ton des Satzes ruht — ein andermal eine Präposition, die mit dem folgenden Substantiv einen einzigen Begriff ausmacht, ein selbständiges Metrum bilden läßt. Auch von der Regel, daß eigentliche Begriffswörter nicht tonlos werden können, macht er im Nothfalle des Metrums wegen eine Ausnahme, freilich nur am Ende eines Halbverses: aber wo er diesen Fall eintreten lassen will, hängt ja ganz von seinem Belieben ab. Und wenn ferner hie und da überlieferte Accentuation den Ton des Wortes zurückzieht, so nimmt wiederum Ley das Recht in Anspruch, dies zum besten des Verses nach Gutdünken anzuwenden.

Aber will man auch dieses alles zugeben, so gebietet doch die Natur der Sache sowol, als die von Ley selbst angezogenen Analogieen, der versus Saturnius der Römer und die altdeutsche Langzeile, an ein solches System einige unumgängliche Forderungen

zu stellen. Man gebe uns ein einziges Versmaß dieser Art oder einige wenige, durch ganz charakteristische Merkmale unterschiedene, wie etwa der römische Senar und der versus Saturnius, nicht aber eine größere Anzahl zum Theil schwer zu unterscheidender Metra. Und ferner, da doch der bloße Wortfluß, der das Metrum ausmachen soll, ein verhältnismäßig laxes Bindemittel ist, und schon ein feines Ohr dazu gehört, namentlich aber häufige Wiederkehr solcher Verse, um den Rhythmus derselben aufzufassen, so müssen wir verlangen, daß mit den gegebenen Versmaßen nun auch wirklich Ernst gemacht, daß dieselben als consequent durchgeführt nachgewiesen werden. Geschieht das nicht, wird vielmehr der geregelte Gang des Verses durch Licenzen und Ausnahmen fortwährend unterbrochen, so wird die metrische Wirkung so einfacher Mittel nothwendig abgeschwächt und geht leicht ganz verloren.

Hören wir nun Ley. Indem er jede Hebung, stehe sie nun allein oder mit einer oder mehreren Senkungen da, ein Metrum nennt, stellt er zunächst eine Anzahl von im Hebräischen gebräuchlichen Versen auf, und zwar den Octameter, Decameter, Hexameter und Pentameter, d. h. zunächst Verse, die aus 5, 6, 8 oder 10 Worten bestehen. Daß der gewöhnliche Umfang des hebräischen Verses sich etwa innerhalb dieser Grenzen bewegt, ist schon oft bemerkt worden.

Es kommt nun alles darauf an, wie diese Verse innerhalb desselben Gedichtes als stehend nachgewiesen werden. Da stoßen wir aber von Anfang an auf eine Menge von Ausnahmen. So soll der Octameter aus zwei Halbzeilen zu je vier Hebungen bestehen, also, um einen Kunstausdruck von anderen rhythmischen Verhältnissen her zu entnehmen, in der Mitte eine stehende Cäsur haben. Neben diesem Verse und mit ihm vermischt kommt aber auch der trichotomische Octameter vor mit zwei Cäsuren und beliebiger Anordnung der ungleichen Verstheile, und endlich soll auch die einzige Cäsur nach der dritten oder fünften Hebung eintreten können. Daß aber dadurch der Vers ganz andre kleinste Einheiten und damit rhythmisch verschiedenen Werth bekommt, liegt auf der Hand. Ferner aber sind innerhalb des octametrischen Gedichtes noch möglich die Verlängerung des Octameters um eine Halbzeile,

die Verkürzung desselben um die Hälfte, der Decameter, und endlich der katalektische Octameter mit 7 Hebungen, der auch wieder trichotomisch gegliedert sein kann. So vereinigt also dieser einzige Vers, nur auf die Zahl der Hebungen begründet, schon die Möglichkeit von 4, 7, 8, 10 und 12 Hebungen innerhalb desselben Gedichtes. Ebenso kann dann auch der Hexameter trichotomisch gegliedert, auf 9 Hebungen vermehrt, dieser letztere wieder und der Hexameter selbst auf 8 und 5 Hebungen verkürzt werden.

Und wenn wir dann noch von 7 Arten zusammengesetzter Verse hören, unter denen auch der von 11 Hebungen untergebracht ist, lauter Versarten, welche zwischen die herrschenden Verse eingeschoben werden, so kann man füglich wol mit Ley die Manigfaltigkeit der hebräischen Versarten rühmen, nicht aber die Evidenz eines Systems, das eine solche Manigfaltigkeit oder vielmehr Regellosigkeit annehmen muß.

Zu all' dieser Manigfaltigkeit gibt aber Ley bei Gelegenheit des Strophenbaues noch zwei Gesetze, die der hebräischen Metrik im Unterschiede von allen andern Sprachen eigentümlich sein sollen, das der Compensation und das der Substitution. Nach dem ersteren kann innerhalb eines Gedichtes der eine Vers derselben Strophe eine oder mehrere Hebungen zu viel und der folgende ebenso viele zu wenig haben oder umgekehrt. Nach dem andern können überhaupt ganze Gruppen andersartiger Verse für die zu Grunde liegenden gesetzt werden, wenn nur die Summe ihrer Hebungen ganz oder fast ganz gleich der vertretenen Masse ist.

Solcher Substitutionen führt dann Ley acht an der Zahl mit Belegen an, und darunter nicht nur solche, die nur die Versarten ändern, ihre Zahl beibehalten, wie 2 Decameter und 2 Hexameter für 4 Octameter, sondern auch mit Veränderung der Verszahl, wie 3 Decameter für 5 Hexameter oder 4 katalektische Octameter, 4 Hexameter für 3 Octameter, und dergleichen mehr.

So wird also das Gleichgewicht innerhalb des Verses gestört durch verschiedene Zusammensetzung desselben, das Gleichgewicht unter den verschiedenen Versen desselben Gedichts durch fast willkürliches Eintreten einer Menge von andern Versarten, und zuletzt bleibt für eine Anzahl von Psalmen gar kein andres metrisches

Bindemittel, als die Nebeneinanderstellung mehrerer compacter, einander annähernd gleicher Massen von Hebungen, deren Zahl nach Ley fast an das halbe Hundert heranreichen kann. Wenigstens gesteht Ley selbst zu, daß die Substitutionen in manchen Psalmen derart sich häufen können, daß man die Strophen mehr nur nach der Zahl ihrer Hebungen abtheilen kann.

Alle diese bedenklichen Störungen des Systems folgen schon aus Ley's Theorie selbst. Die Analyse sämtlicher hebräischen Dichtungen, nach seinem System bis ins einzelne durchgeführt, hat er zwar versprochen, aber bisher noch nicht herausgegeben. Ein ähnliches Versprechen haben zwar mehrere der vorhin genannten Gelehrten für ihre Systeme gegeben, und keiner von ihnen ist demselben meines Wissens nachgekommen, aber wir dürfen diesmal, wie ich glaube, bei der genugsam bewiesenen Energie und dem ungeheuern Scharfsinn des Verfassers wol auf die Ausführung seines Vorhabens rechnen [1]). Inzwischen hat er seine Ansicht

[1]) Ich glaube es Herrn Dr. Ley schuldig zu sein, hier zu constatiren, daß er sein metrisches System schon in einer Analyse sämtlicher Psalmen und der übrigen strophischen Dichtungen durchgeführt, und daß mir selbst die Analyse von 68 Psalmen und 5 anderen Dichtungen vorgelegen hat. Nur die Ungunst der gegenwärtigen buchhändlerischen Verhältnisse hat bisher die Veröffentlichung sowol des größeren Werkes, als eines kürzeren Auszugs aus demselben verhindert. Uebrigens ist das metrische System des Herrn Dr. Ley wesentlich ein Versuch, die an Ewalds Ausführungen anknüpfenden Bemerkungen meines Herrn Collegen D. Schlottmann (Das Buch Hiob, S. 68 f.) über die Form des hebräischen Maschal mit strenger Consequenz für das ganze Gebiet der hebräischen Poesie durchzuführen; und, wiewol auch ich mich bisher nicht davon habe überzeugen können, daß dasselbe das eigentliche Wesen der Form der hebräischen Poesie an das Licht gebracht hat, so scheint mir doch die Frage noch eine eingehendere Untersuchung zu fordern, ob nicht doch auch im Gebiet der lyrischen Poesie, neben der für ihre Form in erster Linie in Betracht kommenden feinen Ausbildung einer manigfaltigen Gliederung im Satz- oder Gedankenrhythmus, als secundäres Moment wenigstens, in einer Anzahl von Liedern mit bewußter Absicht ausgebildete und nach der Zahl der Hauptbetonungen gemessene, wirkliche Metra nachweisbar sind. Schon darum scheint mir die Veröffentlichung wenigstens des Auszugs aus seinem größeren Werk und einer Auswahl seiner Analysen im Interesse der Wissenschaft wünschenswerth. Ed. Riehm.

wenigstens von fast allen Psalmen und einer Anzahl anderer Stücke ausgesprochen, die Art der Verse, die Länge der Strophen, ob Substitutionen sich finden oder nicht. Natürlich konnte ich mir die Mühe nicht ersparen, mich von der Berechtigung seiner Bestimmungen selbst zu überzeugen, und habe mich darum an einigen 30 dichterischen Stücken nach bestem Wissen und Gewissen bemüht, genau nach den Intentionen Ley's, mit Anwendung aller von ihm aufgestellten Regeln, jedem aufgestellten Schema wenigstens an einem Beispiel nachzugehen. Das Resultat war — daß ich nicht ein einziges Gedicht fand, das nicht außerdem noch Abweichungen von den Ley'schen Regeln geboten hätte, dagegen viele, bei denen es mir ganz unklar blieb, worauf wol Ley seine Angabe nur würde stützen wollen. Daß ich daher auf das Erscheinen der versprochenen Analyse im höchsten Grade gespannt bin, wird niemanden wundern; bis dahin muß ich dabei bleiben, daß ich das fragliche System nur für eine große Selbsttäuschung des Verfassers halten kann.

Ein Verdienst freilich wird seiner überaus mühevollen und subtilen Arbeit nicht abgesprochen werden können, und zwar dies, darauf aufmerksam gemacht zu haben, wie häufig in der hebräischen Poesie auch der Form nach ein einigermaßen gleichschwebender, besonders wohlklingender Rhythmus ist; wenn wir uns auch entschieden dagegen wehren müssen, wenn man aus diesem freiwaltenden Rhythmus ein metrisches System machen will. —

Ob dieser Versuch, strenge rhythmische Formen im Hebräischen nachzuweisen, wohl der letzte sein wird? Die Zukunft muß es lehren. Die möglichen Wege scheinen nun doch wol alle eingeschlagen zu sein, und jedenfalls kann ein Scheitern auf jedem derselben als Warnung für Nachfolger und als Mahnung zur Vorsicht für diejenigen dienen, denen ein neues System vorgelegt wird [1]).

---

[1]) Der übrige positive Theil des Vortrags enthielt einen Erklärungsversuch über die Entstehung des sogenannten Parallelismus membrorum, dessen Veröffentlichung und eingehendere Begründung der Verf. sich für eine spätere Zeit vorbehält.

Recensionen.

1.

Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader. Nebst chronologischen Beilagen, einem Glossar, Registern und 2 Karten. Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1872. VII und 385 SS.

Die englisch-französischen Forschungen und Entdeckungen auf den Trümmersteinen Assurs und Babels haben die Aufmerksamkeit der Freunde des Alten Testamentes nun schon bald dreißig Jahre in Anspruch genommen, ohne sie bis jetzt mit reellem Gewinn belohnt zu haben. Die Basis der bisherigen Entzifferungsmethode der Keilinschriften, die Präsumtion ihres semitischen Sprachcharakters, ist nämlich in den letzten Jahren vornehmlich von zwei Altmeistern in morgenländischer Wissenschaft, Renan und Hitzig, in Frage gestellt und mit der eines indogermanischen vertauscht worden. Ja Hitzig ist sogar so weit gegangen, die auf die semitische Grundlage gebauten Constructionen des rührigsten Keilforschers, Julius Oppert, als „Schwindel" zu brandmarken. Begreiflicherweise ist durch eine solche Revolution die gesamte bisherige Ausbeute mit der Gefahr des Verlustes bedroht worden. Da hat Eberhard Schrader, der die Pilatusfrage im Streit über die mesopotamische Keilinschriftensprache schon in der Abhandlung „Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften" (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1869, S. 337 ff.) frischen Muthes in Angriff genommen hatte, auf Anregung des Vorstandes der Deutschen Morgenländischen Ge-

sellschaft in einer zuerst im Jahrgang 1872 der Zeitschrift der genannten Gesellschaft und dann auch abgesondert veröffentlichten Abhandlung: „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften", die Solidität der bisherigen Inschriftenlesung und -Deutung mit deutschem Fleiß und deutscher Treue untersucht und festgestellt. Gleichzeitig hat er aber auch, um uns Theologen unsern Gewinnantheil auszuscheiden, in einer zweiten Schrift: „Die Keilinschriften und das Alte Testament", aus den bisherigen Erhebungen das Resultat über die hebräischen und assyrisch-babylonischen Wechselbeziehungen ausgezogen. Letztere Schrift ist es allein, die uns in dieser Zeitschrift beschäftigen darf. Leider gestattet der Raum dem Referenten nicht, den Verfasser auf Schritt und Tritt zu begleiten, sondern zwingt ihn zu der Einschränkung, aus dessen vollständiger Sammlung aller alttestamentlichen Berührungen mit dem assyrisch-babylonischen Keilinschriftenmaterial von Gen. 1 bis Sach. 11 nur die bemerkenswerthesten Data in Absicht auf Sprache, Geographie, Geschichte und Religion auszuheben und zu beleuchten.

Vergleicht man nun zunächst die Sprache des Alten Testaments mit der der Keilinschriften, so überzeugen Nomen und Verbum auch den Laien von der organischen Verwandtschaft des Hebräischen und Assyrisch-Babylonischen, welche sich, lediglich nicht aus einer semitischen „Ueberstülpung", um mit Hitzig zu reden, sondern nur aus einer semitischen Basis des letzteren begreifen läßt. Ja die in dem Vorrath, in der Bildung und Abwandlung der Wörter zwischen beiden Sprachen sich bemerklich machenden Differenzen berechtigen sogar zu der Vermuthung, daß das Hebräische ganz im Einklang mit dem Altersunterschied in der Culturentwickelung beider Völker dem Assyrisch-Babylonischen gegenüber, wenn auch nicht an und für sich, so doch jedenfalls in seiner Gestalt als Schriftsprache, die jüngere Abzweigung von dem gemeinschaftlichen Sprachstamm sei. Einen Grund hiefür bietet dem Referenten im Wortvorrath der vulgäre Gebrauch von Wörtern und Wortformen im Assyrisch-Babylonischen, welche im Hebräischen sich als veraltet oder verschollen erweisen. Beispiele von Appellativen sind: urru u musu neben yumu und lilatu

= יוֹם וְלַיְלָה, deren ersteres im Hebräischen die Bedeutung „Tag“ verloren und nur die „Licht“ behalten hat, während das letztere aus der Prosa sich in die Poesie (Hiob 30, 3) geflüchtet hat; ferner matu, „Land“, im Hebräischen nur noch im Adverbium der Zeit מְתַי vorhanden; endlich tihamtu, „Meer“, „See“, das sich als hebräisches תְּהוֹם ebenfalls aus der Prosa in die Poesie zurückgezogen hat [1]) und hablu, „Sohn“, welches im Hebräischen nur noch als der Eigenname הֶבֶל sichtbar sein soll. Aus den Zahlwörtern ist istin, „eins“, anzuführen, das sich im Hebräischen nur neben עֶשֶׂר als עַשְׁתֵּי erhalten hat. Aus den Fürwörtern haga, „dieser“, welches seine Spur im Hebräischen nur noch in כֹּה verräth. Bei den Zeitwörtern sei es an ibus mit seinen vielen Derivaten = עָשָׂה genug, welches dem Hebräischen scheinbar entschwunden ist und auch mit dem vom Verfasser dazu angeführten arabischen عَبَسَ, austerus fuit, offenbar nichts gemein hat, aber in עָבַר doch noch durchschimmern dürfte. Unter den Wortformen ist der Gebrauch der Femininalbildung auf ut, at und it zu nennen, der im Assyrisch-Babylonischen vulgär und regelmäßig ist, aber im Hebräischen nur vereinzelt vorkommt, und weiter die in ersterer Sprache fast ausschließliche Anwendung des Imperfectums statt des Perfectums, welche den im Hebräischen noch üblichen Gebrauch der Urform des Verbums als einen vom Assyrisch-Babylonischen überwundenen Standpunkt erscheinen läßt. In der Wortbildung begünstigt den Referenten der assyrisch-babylonische Reichtum an Nominal- und Verbalbildungen, die uns im Hebräischen bei weitem nicht in solcher Fülle entgegentreten. Nicht weniger kommt ihm die Abwandlung der Nomina zu Hülfe, welche im Assyrisch-Babylonischen, wie im Hebräischen,

---

1) Dies tihamtu bietet uns auch den Schlüssel zum Verständnis des chaldäischen Namens Θαλὰτθ, welchen Berosus der Beherrscherin der chaotischen Meerungeheuer Ὀμώρoκα beilegt und griechisch mit θάλασσα übersetzt. Θαλὰτθ wird nämlich von Lenormant unter der Billigung Martin Haugs in Θαυὰτθ (nicht Θανὰτθ, wie Max Müller citirt) corrigirt, und dies für das assyrische tihamtu genommen, da das Silbenzeichen am ebenso gut auch av gelesen werden könne.

einen status absolutus und constructus, aber abweichend von diesem vier Pluralformen, nämlich, neben den zwei hebraisirenden auf i und ut auch zwei auf ân und ît und einen besonderen casus rectus und obliquus nach Art der arabischen Diptota zeigt, und so durch ihre Mehrfältigkeit eine längere Entwickelungszeit für sich voraussetzt, als die hebräische Declination gehabt hat. Entscheidend für die Altersbestimmung des Assyrisch-Babylonischen gegenüber vom Hebräischen dürfte aber der vocalische Auslaut des Nominativs im status absolutus auf u, i und a mit dem zwar nicht steten, aber doch häufigen nasalen Aushauch, m oder v, von Oppert „Mimation" genannt, sein. Ganz fremd sind diese beiden Endungen dem Hebräischen nicht, die erstere findet sich an etlichen biblischen Personennamen und nach S. Birch und O. Blau an ägyptisch geschriebenen hebräischen Ding- und Eigennamen, die letztere nach O. Blau an sechs hebräischen Ortsnamen auf der Gedenktafel Sisaks. Was bedeutet der vocalische, scharfe oder stumpfe, Auslaut? Emphatisch, wie die Assyrologen wollen, soll er nach Olshausen, Ewald und Schrader nicht sein können, weil die aramäische Emphase nur dem bestimmten Nomen, der fragliche Auslaut aber dem bestimmten und unbestimmten Nomen zukomme. Bedenkt man aber, daß einerseits der status emphaticus auch zuweilen den unbestimmten Artikel vertritt und andererseits das Assyrisch-Babylonische des hebräischen Artikels gänzlich ermangelt, so fühlt man sich unwillkürlich versucht, ihn in dem Auslaut durch dessen Combination mit dem â im Aramäischen und dem u im „Altäthiopischen", wie Ewald die zweitälteste seiner fünf Sprachbildungen des Semitismus nennt, zu suchen. Dieser große Meister morgenländischer Sprachwissenschaft erklärt nämlich bekanntlich das emphatische â und u des Aramäischen und „alt Aethiopischen" für eine Verkürzung des nachgesetzten Artikels al oder an und am, welche beiden letzteren Formen er im syrischen (ܗܿ) ܗܳܢܳܐ (was freilich nach Nöldeke erst aus הָא דְנָא entstanden ist) und im chaldäischen הַמּוֹן durchscheinen sieht. Selbstverständlich läßt die Auffassung des scharfen Auslauts als Artikel auch den stumpfen oder die „Mimation" nicht mehr als eine Willkür der Aussprache, sondern nur als Rest des vollständigen Artikellautes

ansehen. Im Arabischen ist derselbe von der himjarischen Mimation aus zur Nunation geworden, das Verständnis hiefür ist aber bis auf die dunkle Spur des Wegfalls der Nunation bei dem Vorschlag des jetzigen Artikels verloren gegangen. Ist die hier vorgetragene Erklärung des assyrisch-babylonischen Nominativauslautes richtig, so gehört die Bildung der assyrisch-babylonischen Sprache dem Zeitalter des „alt Aethiopischen“ zwischen dem Aramäischen und Hebräischen an [1]).

Unter den geographischen Fragen des Alten Testamentes steht die Völkertafel räumlich und sachlich oben an. Der Verfasser erläutert sie so vollständig, als das vorhandene keilinschriftliche Material es erlaubt. Der Referent will seine Geheimnisse nicht verrathen, kann aber seine Freude nicht verschweigen, daß Schrader bei Thubal und Mesech uns von Knobels Iberern und Ligyern oder Ligurern im südlichen Europa befreit, den Rayon des Namens Heth auf die West- und Südaramäer ausdehnt, die bisherige Combination des Arvadi mit Aradus und des Zemari mit dem Σιμυρα Strabo's am Fuß des Libanon außer Zweifel setzt. Besonders eingehend beschäftigt sich Schrader mit den Städten Nimrods. Ueber Babel, keilinschriftlich Babilu, ist nichts anzumerken, als die Bedeutung des Namens: „Thüre des Il“, d. i. „Heiligtum des Gottes El“, den wir später kennen lernen werden. Erech, Arku (Orchoë bei Ptolemäus), ist Warka am linken Ufer des unteren Euphrat, worin Henry Rawlinson früher Akkad gesucht hat. Letzteres selbst kommt nach dem Verfasser zwar häufig als babylonischer Land- und Volksname vor, ist aber nicht näher bestimmbar. Ebenso steht es mit Chalne. George Rawlinson identificirt es in seinem vortrefflichen Sammelwerk der morgenländischen Archäologie: „The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World“ (London 1862—1867, 4 Bde.) mit dem keilinschriftlichen Nipur

1) Eine lehrreiche Untersuchung über das Verhältnis der semitischen Dialekte zu einander hinsichtlich ihrer relativen Ursprünglichkeit hat Schrader in der Abhandlung: „Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten“ (Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch. 1873, S. 406 ff.) veröffentlicht. E. Riehm.



und dem talmudischen Nopher, heutzutage Niffer, Oppert mit Mugheir oder Umqir und supplirt den in den Inschriften noch nicht gefundenen Namen mit der Conjectur „Kalanu“; der Verfasser aber hofft von der Zukunft näheren Aufschluß. Nicht besser ist es mit dem Namen Sinear bestellt. Derselbe fehlt in den Inschriften ebenfalls, seine versuchsweise Deutung als „Zweistromland“ (שִׁן = שְׁנֵי und עָר = נְהַר) aber wird vom Verfasser mit Recht verworfen. Eine andere Frage ist freilich, ob er mit gleichem Rechte an die Stelle des „Zweistromlandes“ ein „Zweistädteland“ (sani-iri) setze. Das Stillschweigen über die Gründung von Assur (der Verfasser übersetzt V. 11: von diesem Lande zog er nach Assur) leitet er vom Verfall dieser alten Reichshauptstadt zur Zeit des Jehovisten 825 v. Chr. ab. Die weiteren, von Nimrod erbauten, Städte: Ninive, Rechoboth-Ir, Calah und Resen macht der Verfasser mit Knobel, Layard, Grote und den beiden Rawlinson nach dem Vorgang Feldhoffs zu Quartieren Ninive's, dessen Namen er „Wohnsitz“ übersetzt und von נָוָה ableitet. Calah soll die Südstadt auf der Stelle des heutigen Dorfes Nimrud gewesen sein, das eigentliche Ninive dem heutigen Kujundschik entsprechen, Resen aber, weil zwischen Calah und Ninive gelegen', auf den Ruinenstätten der Dörfer Karamleß, Karakusk und Husseini zu suchen sein. Unsicher ist ihm die Lage von Rechoboth-Ir, für dessen Deutung er das Hitzig'sche „Straßburg“ perhorrescirt und ihm „die weiten Plätze der Stadt“, d. i. „Vorstadt“, substituirt. — Die Nachbarin der Völkertafel ist die Heimat Abrahams, אוּר כַּשְׂדִּים, „Ur in Chaldäa“ bei Luther. Die Assyrologen suchen es alle in Babylonien, die meisten nach dem Vorgang Henry Rawlinsons in den Ruinen von Mugheir oder Umqir wegen des Monogramms Uru auf den dort gefundenen Thontäfelchen, so auch Schrader. Daß die fragliche Stadt im „Land Kaldi“ lag, das bis an das „Meer“, d. i. bis an den persischen Golf, reichte (vgl. Jes. 43, 14), ist nach den Inschriften unbestreitbar. Für die Verlegung von Ur nach Babylonien spricht außer der jüngeren jüdischen und arabischen Sage freilich nur der hellenistische Jude Eupolemus 140—100 v. Chr., welcher bei Carl Müller,

Fragmenta Historr. Graecc., T. III, p. 212, eine Stadt Babyloniens, Kamarine, ἥν τινας λέγειν πόλιν Οὐρίην, εἶναι δὲ μεθερμηνευομένην Χαλδαίων πόλιν, für die Heimat Abrahams, des Erfinders der Astrologie und chaldäischen Kunst, ausgibt. Die Hypothese der nördlichen Lage von Ur hat jedoch nur zwei, leider zerbrechliche, Stützen, so freundlich auch das häufige Vorkommen des Namens im Norden dieselbe empfiehlt. Allbekannt ist Ur nomine Persicum castellum bei Ammianus Marcellinus XXV, 8, zur Zeit Julians im Südosten von Nisibis, Hatra zu gelegen; eine Bergfeste Οὔερα in Medien nennt Strabo; die Orei und Mardani in Mygdonia im östlichen Mesopotamien, eine regio Oreôn im Westen an der Grenze Commagenes, einen Ura locus (Sura?) am Euphrat und am Ostrande der Einöden von Palmyra führt Plinius in seiner Historia naturalis an. Auch der Landschaftsname Osrhoëne, sowie der arabische Name Roha, der türkische Orfa und der einheimische Orcastum (d. i. klar Ur-Casdim) der Hauptstadt des einstigen kleinen Reiches, Edessa, gehören wol hieher, wenn sie nicht bloß ein verstümmeltes Kallirrhoë sind. Diese zwei Stützen der nördlichen Lage Urs sind die Chaldäer Xenophons auf den kurdischen Gebirgen und die Richtung des Wegs von Ur nach Palästina über Haran, keilinschriftlich Harran, oder Karrhä. Ohne die letztere würde schwerlich jemand den Schluß gewagt haben: weil zur Zeit Xenophons Chaldäer auf den kurdischen Gebirgen hausten, muß die Heimat Abrahams auch in jener Gegend gewesen sein [1]). Allein auch die Stütze Harans zerbricht, denn obgleich der directe Weg von Babylonien nach Palästina nicht über Haran führt, so mußte doch ein Hirtenzug, der von der unteren Euphratgegend nach Palästina wollte, um kürzere und sicherere Stationen durch die Wüste zu haben, mindestens bis Nicephorium oder Rakka, der muthmaßlichen Lage des alten Thap-

[1]) Daß die Chaldäer Xenophons mit den semitischen Chaldäern nichts zu thun haben, daß vielmehr nur das armenische Bergvolk der Chalyber von Xenophon mit einem ähnlich klingenden bekannteren Namen bezeichnet worden ist, weist Schrader („Die Abstammung der Chaldäer" u. s. w., Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesellsch. 1873, S. 399 ff.) nach.

E. Riehm.

sakus, am Euphrat hinauf, und von Rakka bis nach Haran ist es nach *Ritter* nur noch eine Tagereise weit. Zog der Erzvater am linken Euphratufer herauf, was trotz der Lage von Umqir auf dem rechten möglich ist, so hat die Vorstellung des Durchzugs von Haran nicht die entfernteste Schwierigkeit; zog er aber am rechten Ufer herauf, so lag ihm Haran allerdings insofern vom Wege ab, als er, um es zu besuchen, über den Euphrat hin und her mußte, allein in jenen uralten Zeiten wird für die Bezeichnung der Gegend von Rakka diesseits und jenseits des Euphrats kaum ein anderer Name, als Haran, verfügbar gewesen sein, so daß man in Haran verweilen konnte, ohne vom rechten Ufer aus über den Euphrat zu gehen. Die Etymologie des Namens Ur führt *Schrader* wegen der Erklärung des gewöhnlichen Stadtmonogramms in einem Syllabar mit uru auf עיר zurück, allein, wie er selbst gesteht, ist eben עיר im Assyrisch-Babylonischen sonst iri. — Ohne weiteren Aufenthalt in Mesopotamien, zu dem den archäologischen Geographen zumal die Wiegenstädte der Samariter 2 Kön. 17, 24 verlocken, gehen wir mit Abraham am Libanon, Labnana und Labnani, vorüber, Tyrus, Surru und Surri, und Sidon, Sidunu, zur Rechten lassend, zu einer kurzen Umschau über die Grenze *Palästina's*. Von seinen *Bergen* und *Gewässern* finden wir keine Spuren in den Keilinschriften, hatten sie doch für die Eroberer kein Interesse; aber auch für die *politische* Geographie gewinnen wir nur eine magere Ausbeute. Suchen wir zunächst nach den Namen des *nördlichen und südlichen* Reiches, so entdecken wir den Namen *Israel* weder als Gesamt- noch als Theilnamen, denn der Beweis des Verfassers gegen die Deutung von Ahabu Sirlai in der an den Quellen des Tigris neu entdeckten Inschrift Salmanassars II. auf „Ahab von Jesreel“ statt „von Israel“ aus dem vor dem Adjectiv Sirlai stehenden Landdeterminativ mat, während doch Jesreel eine *Stadt* sei, erscheint als mislungen, sobald man sich an die berühmte die Stadt umgebende Ebene erinnert. Deswegen fehlt aber das *nördliche* Reich in den Inschriften doch nicht, nur heißt es stets mat bit Humri oder kurz mat Humri, „Land des Hauses Omri“ oder „Land Omri“. Der Name des *südlichen* Reiches kommt als

„mat Jahudu“ manchmal vor. Von den Städten zeigen sich nur wenig mehr als Samaria, Samirina, und Jerusalem, Ursalimu. Die zahlreichen interessanten Citate der Nachbarländer und -Städte überweist der Referent der Neugierde des Lesers, sie werden ihn nicht unbelohnt lassen.

Auf dem Gebiet der Geschichte beginnen die Berührungen zwischen den Keilinschriften und der Bibel mit der Sündflut. Schrader konnte das babylonische Sündflutgedicht auf den Thontäfeln Asurbanibals (Sardanapals) um 660 v. Chr. seinem Werke nicht mehr einfügen, da es von dem Engländer D. George Smith erst am 3. Dec. 1872 in einer Vorlesung veröffentlicht worden ist. Für deutsche theologische Leser hat Buddensieg in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ 1873, 1. Heft, einen Bericht darüber erstattet. Seine Originalcomposition gehört vielleicht in das 17. Jahrhundert v. Chr. Identisch ist die babylonische und biblische Flutgeschichte nicht, aber einer gemeinschaftlichen Quelle entflossen. Beide stimmen nämlich in den Hauptzügen überein und weichen nur in untergeordneten Beziehungen von einander ab. Sie sind einig in der ethischen Auffassung der Flut als Sündenstrafe, Rettung eines frommen Ehepaars, Erhaltung der Thiergattungen durch die Arche, Erkundigung durch Vögel, im Altarbau, Dankopfer und in der göttlichen Bundschließung. Uneinig sind sie abgesehen vom babylonischen Polytheismus und biblischen Monotheismus im Namen des Geretteten (hier Sisit, d. i. Xisuthros bei Berosus, dort Noah), in den Schiffsmaßen (hier Quadrat, dort Oblongum), Fahrtvorbereitungen (hier Versuchsfahrten und Kalfaterung, dort nicht), in der Bemannung (hier Knechte und Mägde und ein besonderer Steuermann, dort Noah mit seinem Weibe und seinen drei Söhnen und deren Weibern), in der hebräischen Zuthat der je sieben Paare von den reinen Thieren, im Schweigen der Bibel von dem Meer, im Flutanfangsdatum (hier am Festtage des Gottes Schamas, dort am siebzehnten Tage des andern Monats), in der Dauer der Flut und der Abtrocknung (hier zweimal 7 Tage, dort 1 Jahr und 10 Tage), in der Auswahl der ausgesandten Vögel (hier eine Taube, eine Schwalbe und ein Rabe, dort ein Rabe, eine Taube und noch eine solche) und

endlich im Namen des Landungsortes (hier der Berg Nizir, dort der Berg Ararat). — Die erste Geschichtsparallele zwischen den Keilinschriften und der Bibel ist bei Schrader die Geschichte Nimrods. Er findet die Ausbreitung des Reiches von Süden nach Norden ganz den bisherigen keilinschriftlichen Erhebungen entsprechend, kann aber leider über den Namen und die Person Nimrods nichts beibringen. Es wäre für ihn, da er die Bildung des Namens für echt assyrisch erklärt, der Mühe werth gewesen, die Etymologie George Rawlinsons a. a. O., Bd. I, S. 196, anzuführen, welcher, Nimrod unter Berufung auf die Form Νεβρὼδ oder Νεβρὼθ bei den Sept. mit dem Bilu-Nipru, „dem Gott der Jagd“, identificirend, den Namen von napar, „to pursue“ oder „cause to flee“, ableitet. Die neueste, Smith'sche, Combination Nimrods mit Izdubar, dem mythischen König, welchem Sisit im vorerwähnten Gedicht seine Fluterlebnisse erzählt, wird einstweilen ad acta zu legen sein. — Zum babylonischen Thurmbau bringt der Verfasser die Inschrift Nebukadnezars über seine Wiederherstellung und Vollendung des Birs Nimrud bei. Nach dem Vorgang von Henry Rawlinson und Fox Talbot merzt er die 42 „Menschenalter“ Opperts, aus denen dieser, das Menschenalter zu 70 Sonnenjahren annehmend, als Datum des Thurmbaues 3522 v. Chr. herausrechnete, was Lesueur und Böhmer adoptirt haben, nur daß letzterer das chaldäische Menschenalter bloß zu 36 Jahren rechnet und so von 600 v. Chr. zurückzählend auf 2112 v. Chr. kommt, was nach Ktesias die Zeit des Ninyas ist, und die Anspielung auf die Sündflut aus der Inschrift als Uebersetzungsfehler aus. — Von hohem apologetischem Werthe für den Vierundfünfkönigkrieg Gen. 14 ist der keilinschriftliche Nachweis elamitischer Könige mit Namenzusammensetzungen durch das Wort Kudur, der ersten Hälfte von Kedorlaomer, unter denen ein Kudur Mabuk Beherrscher von Aharri, d. i. „Westland“, wie Kanaan in den Keilinschriften heißt, sich findet. Wie würde der selige Tuch über dieses Schreien der Steine gegen Nöldeke sich freuen! — Den größten Gewinn zieht die Königsgeschichte Israels und Judas in ihrem ganzen Verlaufe. Der erste Vor-

theil für sie ist das Vorkommen sämtlicher assyrisch-babylonischer Königsnamen des Alten Testaments in den Keilinschriften mit der einzigen Ausnahme Phuls. Das Fehlen des letzteren in den Keilinschriften erklärt Schrader aus seiner Identität mit Thiglathpilleser, welche übrigens schon im englischen Athenäum von 1863 und von Lepsius 1869 behauptet worden ist, während Oppert und Hincks hieraus auf eine Lücke in der assyrischen Eponymenliste schließen. Die Hypothese der biblischen Zerreißung des einen historischen Thiglathpilleser in zwei Personen wird jedoch nicht, wie der Verfasser meint, durch die Dichotomie der Liste der ersten Menschen Gen. 4 u. 5, die Differenzirung des ursprünglich identischen Kain und Kenan, Irad und Jared u. s. w., oder durch die Doppelnamen des Vaters Basmaths und des Schwiegervaters Moses gerechtfertigt, da wir es hier mit Zeiten zu thun haben, die im vollen Tageslichte der Geschichte stehen, wo die Phantasie ihr Recht an das Gedächtnis abtritt, von dessen Zuverläßigkeit und Umfänglichkeit bei den Israeliten z. B. Hamza von Ispahan erstaunliche Proben erzählt. Mehr hat der Ausweg George Rawlinsons a. a. O., Bd. II, S. 388, für sich, Phul entweder für einen in Ninive nie anerkannten, aber im Westen und Süden zur Herrschaft gelangten Kronprätendenten, oder auf die Autorität des Alexander Polyhistor, beziehungsweise des Berosus, hin für einen babylonischen Monarchen und Eroberer des Nordreiches durch einen glücklichen Handstreich zu nehmen. Die einen fremden Eindringling zwischen Assurnirar und Thiglathpilleser ausschließende Continuität der assyrischen Listen beweist gegen die Möglichkeit einer damaligen Usurpation nichts, da dem Verfasser die Widerlegung des ihm von einem Freunde gemachten Einwurfs eines nicht unwahrscheinlicheu systematischen Ignorirens des Vorgängers von Seiten des Nachfolgers schwerlich gelungen ist. Mit besserem Glück hat er dagegen schon früher in dieser Zeitschrift das gegenseitige Verhältnis Salmanassars und Sargons dahin aufgeklärt, daß sie nicht identische, sondern verschiedene Könige sind, deren ersterer, Salmanassar IV., 727—723 v. Chr. regierte und die Belagerung Samaria's begann, während der letztere sie 722 (dem Ansatzjahre Bengels) beendigte. Das in die Zeit

dieser beiden Assyrer gehörige 23. Kapitel Jesaja's befreit der Verfasser von seiner durch das Auftauchen der Chaldäer entstandenen geschichtlichen Dunkelheit durch den Ewald'schen Ersatz des Ketib כַּשְׂדִּים mit dem Keri כְּנַעֲנִים. Wie die Königsnamen, so weiß er auch den assyrischen Würdenamen Tharthan, Rab-Saris, Rabsake und Rab-Mag in den Keilinschriften zu finden und aus ihnen zu erklären. Der zweite Gewinn für die Königsgeschichte ist die Rechtfertigung biblischer Thatsachen und Zahlen durch die Keilinschriften. Als das Wichtigste in ersterer Hinsicht ist hier der Nachweis der Glaubwürdigkeit der Gefangenwegführung Manasse's nach Babel aus den Annalen Assurbanipals (Sardanapals) zu nennen. In letzterer Hinsicht dagegen empfängt man durch den ersten Ueberblick allerdings den Eindruck Uhlands: „Untröstlich ist's noch allerwärts", doch lassen wir die berechtigte Warnung vor der Hingabe an den ersten Eindruck bei uns nicht vergeblich sein und nehmen wir deswegen vor allem Stellung zu eigener Untersuchung. Einen unangreifbaren Ausgangspunkt zu diesem Zweck bietet uns nun nicht die Sonnenfinsternis im Sivan des Eponymenjahres des Purilsalche, wie Schrader will, da ein objectives Kriterium für die Wahl zwischen der Oppert'schen Verlegung auf den 13. Juni 809 v. Chr. und der Schrader'schen auf den 15. Juni 763 lediglich fehlt, sondern die von Lepsius nachgewiesene Coincidenz des ersten Jahres des babylonischen Königtums Sargons in den Keilinschriften mit dem ersten Jahre des babylonischen Königs Ἀρκέανος im ptolemäischen Kanon im Jahr 709 v. Chr. Sargon aber hat vorher 12 Jahre in Assyrien regiert, sein erstes Jahr war also dort 721, und da die Keilinschriften und der ptolemäische Kanon das laufende Jahr des Thronwechsels stets dem Vorgänger zuzählen, sein Antrittsjahr 722. „Im Anfang seiner Regierung" hat er ferner Samaria erobert, das Eroberungsjahr Samaria's aber ist nach der Bibel das 9. Regierungsjahr Hosea's und das Jahr 722 v. Chr., also ist hier das Normaljahr für die Chronologie nach rückwärts und vorwärts. Versuchen wir es mit ihm sogleich an Hosea selbst, da er nach rückwärts der jüngste der israelitischen Könige ist, der in den Keilinschriften unter dem Namen A-u-si erwähnt ist. Ein

großes Fragment über einen westlichen Kriegszug Thiglathpillesers enthält folgenden Passus: „Das Land Beth-Omri (Samaria), das ferne . . . . ., seine angesehensten Bewohner samt ihrer Habe führte ich nach Assyrien ab. Pekach, ihren König, tödteten sie. Den Hosea bestellte ich über sie. Zehn Talente Goldes, tausend Talente Silbers samt ihren . . . nahm ich von ihnen als ihren Tribut in Empfang; nach Assyrien brachte ich sie." Dieser Kriegszug ist, wie Schrader annimmt, ohne Frage der in der Eponymenliste zu dem Eponymenjahr des Bildanil von Chalah, 734 v. Chr., angemerkte Zug „in's Land Pilasta", und die Satzfolge macht die Auffassung Schraders, als sei die Ermordung Pekahs und die Thronbestätigung Hosea's während des assyrischen Ueberfalls vor sich gegangen, zwar nicht nothwendig, aber doch wahrscheinlich, so daß also Hosea 4 Jahre früher auf den Thron gekommen wäre, als die Bibel 2 Kön. 17, 1 u. 6 angibt. Der biblische Parallelbericht in 2 Kön. 15, 29 u. 30 macht jedoch die Gleichzeitigkeit des Ueberfalls Thiglathpillesers mit der Ermordung Pekahs und Thronbesteigung Hosea's unmöglich, da die Invasion בִּימֵי פֶּקַח, also im Laufe der Regierung Pekahs und nicht an deren Schluß geschah, und auch das Stillschweigen von einer Betheiligung Thiglathpillesers an der Usurpation Hosea's sich den assyrischen Annalen gegenüber nur dann begreifen läßt, wenn die Verschwörung Hosea's zum Morde Pekahs und seine Thronbesteigung erst nach dem Abzug des Assyrers statthatte und demgemäß die Bestätigung des Mörders durch Thiglathpilleser nicht in Samaria selbst, sondern von auswärts erfolgte, wodurch das Eingreifen des assyrischen Königs sich in Israel der Oeffentlichkeit und eben damit auch der Geschichtschreibung entzog. Man wird demnach nicht bloß im Jahr der Entthronung Hosea's, sondern auch im Jahr seiner Thronbesteigung, welche nach 2 Kön. 7, 6 in das Jahr 730, nach 2 Kön. 7, 1 aber in das Jahr 729 fiel, was auf einem so dunkeln Gebiete eine bedeutungslose Differenz ist, eine Harmonie zwischen den Keilinschriften und der Bibel anerkennen müssen; nur hat man dann die Erwähnung der Ermordung Pekahs und Einsetzung Hosea's im assyrischen Kriegsbericht von 734 als eine parenthetische Reminiscenz späterer

Vorgänge anzusehen. Eine weite Kluft thut sich aber schon bei dem Vorgänger Hosea's zwischen den Inschriften und der Bibel auf, insofern eine der ersteren einen Menahem von Samaria 738 an Thiglathpilleser Tribut zahlen läßt, während Pekah nach der Bibel doch schon um 750 oder 760, jenachdem man seine Regierung zu 20 oder 30 Jahren zählt, auf den Thron gekommen ist. Wollen wir die Kluft mit der Oppert'schen Erfindung eines die Regierung Pekahs von 742 bis 733 unterbrechenden Zwischenkönigs Menahem des Zweiten, welche eine Anpassung des bisher beliebten 10jährigen Interregnums zwischen Pekah und Hosea an das Inschriftencitat ist, überbrücken? Oder mit der Hypothese einer Gegenregierung Pekahs gegen Menahem den Ersten und Einzigen und dessen Sohn Pekahja, welche neustens Heinrich Brandes in seinem für die Ausgleichung der biblischen und keilinschriftlichen Königsrechnung ebenso interessanten, als dankenswerthen Schriftchen: „Die Königsreihen von Juda und Israel nach den biblischen Berichten und Keilinschriften" zur Vermittelung aufgestellt hat. Die Wahl der letzteren zwänge uns die Identification Phuls, dessen historische Selbständigkeit uns doch von dem von der Bibel unabhängigen Berosus garantirt ist, mit Thiglathpilleser auf. Muß denn aber Minhimmi Samirinai neben Kustaspi Kummuhai und Rasunnu Dimaskai nothwendig ein König Menahem von Samaria sein, kann er nicht bloß der Ueberbringer des Tributs sein, der vielleicht aus der Stadt Samaria gebürtig war und darum „der Samariter" heißt? Letzteres wird sehr wahrscheinlich, wenn man in das Auge faßt, daß sämtliche Inschriften bis auf Sargon nur von Königen vom „Land des Hauses Omri", nicht aber von „Samaria" wissen, und die Sargons zwischen ir Samirina und mat bit Humri ausdrücklich unterscheiden. Der nächstälteste israelitische König, dessen die Inschriften gedenken, ist „Jehu, der Sohn Omri's", welcher Salmanassar II. in dessen 18. Regierungsjahr Tribut gezahlt hat. Ist die Eponymenliste lückenlos, so war das im Jahr 841; ist sie lückenhaft, so war das nach Oppert, welcher eine Auslassung von 48 Jahren, früher von 45 und 56, vor der Regierung Thiglathpillesers annimmt, im Jahr 887 v. Chr. Letztere Zahl

harmonirt mit Tiele's Ansatz des ersten Jahres Jehu's auf 888 v. Chr. Der älteste und letzte ist „Ahab von Israel", oder wahrscheinlicher: „von Jesreel" [s. oben], der von demselben Salmanasser mit zwölf anderen Fürsten im Eponymenjahre des Dayan-Assur bei Karkar in der Gegend von Hamath geschlagen worden ist. Wieder war das, jenachdem die Liste lückenlos ist, oder nicht, entweder im Jahr 854, oder im Jahr 900. Die Möglichkeit der auf der Lückenlosigkeit der Liste beruhenden Schrader'schen Ansätze hängt von der Möglichkeit der Herabsetzung des Todes Salomo's in das Jahr 929 v. Chr. ab. Nun stimmt zwar, wie Brandes anführt, die ägyptische Chronologie des Einfalls Sisaqs nach Reinisch, Unger und A. v. Gutschmid mit diesem Datum wol zusammen, allein Brugsch, dem wir doch auch eine Autorität zugestehen müssen, setzt den Einfall wenige Jahre vor 959; also kann Salomo unmöglich lange nach 970 gestorben sein (s. den Artikel des Referenten: „Zeitrechnung, biblische", in Herzogs Realencyklopädie). Von den jüdischen Königen ist bis jetzt noch keiner in den Keilinschriften mit Sicherheit wiedererkannt worden. Der jüngste ist vielleicht Ahas; aber es ist nicht zu übersehen, daß sein Name unter denen der Tributzahler an Thiglatpilleser um 734 oder 733 v. Chr. Jahuchazi lautet, was, wie allgemein zugestanden wird, eher auf den Namen Joahas als Ahas schließen läßt. Die keilinschriftliche Nachricht würde übrigens mit der biblischen Zeit und Erzählung durchaus harmoniren. Der Name Azriyahu ist zwar auch schon auf vier Fragmenten, die man dem biblischen Thiglathpilleser zuzuschreiben pflegt, gelesen worden; allein da, wo er unverstümmelt sich findet, entbehrt er des Nomen gentilicium, und da, wo er dieses: mat Jahudai, „dem Lande nach ein Jude", bei sich hat, ist er in seinem Anfang verstümmelt, also nicht mit voller Sicherheit erkennbar, so daß seine unbedingte Recognoscirung als Asarja-Usia von Juda und die Einwendung gegen Opperts Combination dieses „Asriah", wie er den Namen liest, mit dem von Rezin aufgestellten Gegenkönig des Ahas, dem Sohn des Tabeel Jes. 7, 6, sie gehe schon wegen des Zusatzes Jahudai nicht an, als ein zu starkes Wagnis des Verfassers erscheint. Aber auch

zugegeben, die Identität mit Asarja-Usia sei unwidersprechlich, so erwächst hieraus doch nicht die mindeste Gefahr für die herkömmliche Chronologie dieses Königs. Denn alles, was wir aus den Keilinschriften über ihn erfahren, ist nicht mehr, als daß neunzehn Districte von Hamath mit ihren Städten am Westmeer einst „in treuloser Rebellion zu Azarjah von Juda [das Nom. gent. fehlt aber gerade hier im Urtext] übergegangen“, vom assyrischen König dafür seinem Reiche einverleibt worden seien. Letzteres ist nach dem Verfasser in den assyrischen Kriegszügen gegen syrische Städte von 743 bis 740 v. Chr. geschehen. Muß nun aber, wie er meint, Asarja selbst an diesen Kämpfen als Gegner der Assyrer sich betheiligt haben, weil die syrischen Städte zu ihm abgefallen waren, so daß man ihn deshalb in die Jahre 745—739 zu versetzen hätte? Der Abfall kann lange vor der Regierung Thiglathpilesers und vor dessen Rachekrieg geschehen und Asarja lange vor dem Ausbruch des letzteren gestorben sein, erzählt doch der über die Kämpfe Asarja's so ausführliche Bericht in 2 Chron. 26 von einem assyrischen Conflict keine Silbe! Gehen wir nun von der bisherigen Rechnung nach rückwärts zu der nach vorwärts von 722 an über, so begegnet uns zunächst Hiskia, über dessen biblisches Regierungsjahr bei dem Einfall Sanheribs wir uns mit den Keilinschriften auseinandersetzen müssen. Nach den Inschriften hat Sanherib von 705 bis 681 v. Chr. regiert und seinen syrisch-ägyptischen Feldzug 701 unternommen, während die Bibel diesen Zug in das 14. Regierungsjahr Hiskia's, d. i., wenn man von 2 Kön. 17, 1 absieht, 722 — (14—6) = 714 v. Chr., verlegt. Hier liegt eine Differenz zu Tage, welche man schwerlich mit der Ausgleichung Opperts aus dem Wege räumen darf, der, um den Einfall Sanheribs in die letzten Jahre Hiskia's hinabrücken zu können, zwei Kapitel der Königsbücher umsetzt. Diese Einbuße der biblischen Chronologie wird aber durch die Rettung der 55 Regierungsjahre Manasse's, welche die nothwendige Consequenz der keilinschriftlichen Synchronismen für die Regierungen Hosea's und Hiskia's bilden, reichlich aufgewogen [1]).

[1]) Als eine der interessantesten historischen Aufhellungen, deren die Schriftforschung dem Werke des Herrn Dr. Schrader so viele zu danken hat,

Von der Ausbeute der Inschriften nimmt endlich auch noch die Religion ihr Theil, und zwar kein bloß bescheidenes, dahin. Der Leser dieser Zeitschrift rechte aber nicht mit dem Referenten, wenn er seine Wißbegierde vor allem hier auf das Buch selbst verweist. Aus den Aufschlüssen über die Correspondenz der hebräischen Gottesnamen mit denen der heidnischen Fremde sei hier nur die Seltsamkeit ausgehoben, daß den Namen יְהֹוָה ein König von Hamath, Jaubidi, d. i. Obadja, führt, welcher sonst Ilubidi heißt, ein Namenwechsel, welcher dem von Eljakim-Jojakim völlig gleich ist. Mit Recht verbietet aber der Verfasser die Folgerung des hebräischen Jahvedienstes bei den heidnischen Hamatheusern aus diesem Königsnamen. Sicherlich war ihnen der Gott Israels nicht mehr, als dem Kaiser Alexander Severus der Christus in seiner Hauskapelle. Im assyrisch-babylonischen Götterkreis erlaubt sich der Referent nur auf das Götterpaar Baal und Baaltis, Bil und Bilit, aufmerksam zu machen, weil dadurch auf das arabische Götterpaar bei Herodot III, 8, den Dionysos Ὀροτὰλ und die Urania Ἀλιλὰτ, ein ungeahntes Licht fällt. Der Name Ἀλιλὰτ ist, wie Ernst Osiander und Ludolf Krehl gewiß richtig erkannt haben, der arabisch-himjaritische Name der Mondgöttin: al-Ilâhath, der Name Ὀροτὰλ ist noch ein ungelöstes Räthsel. Wir kommen seiner Lösung dadurch näher, daß Herodot I, 131 die Alilat oder Alitta, wie er sie hier nennt, mit der assyrischen Aphrodita Mylitta identificirt: *καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἄλιττα.* Nun ist der Name Mylitta kein Derivat von יָלַד, wie man bisher allgemein angenommen hat, sondern der Stat. emphat. von Bilit, wie George Rawlinson und Schrader aus den Keilinschriften schließen, so daß wir die Gleichung erhalten: Bilit = Mylitta, Mylitta = Alilat oder Alitta, also auch Alilat = Bilit. Ist aber die Urania Alilat oder Alitta mit Bilit identisch, so muß auch der Dionysos Ὀροτὰλ mit Bil identisch sein. Der assyrisch-babylonische Bil wird nun merk-

---

hebe ich noch die über die Eroberung von No-Ammon (Nah. 3, 8 ff. durch Asurbanipal um d. J. 660 v. Chr. hervor (S. 287 ff.).

E. Riehm.

würdigerweise in einer Inschrift des letzten Sardanapal nur ili, d. i. „die Leuchte der Götter“, genannt; als nûr allâh, d. i. „das Licht Gottes“, die Sonne, hat aber Krehl aus zwar scharfsinnigen, aber doch rein conjecturalen Gründen den Namen Ὀροτάλ erklären wollen; wie glücklich wird also der Tastsinn dieses Gelehrten durch die Keilinschriften mit der kleinen Modification der Zurückführung des αλ auf das alte nagranische Il statt auf das neuere allâh objectiv gerechtfertigt!

Den ihm gebürenden vollen Dank für seine nicht weniger mühselige, als zuverläßige und lichtvolle Verarbeitung des bis jetzt zu Tage geförderten Materials an Inschriften und Erklärungsversuchen können dem Verfasser nur die Altmeister der assyrischen Bauhütte spenden, nicht aber der Geselle, welcher nur seine Nachsicht dafür in Anspruch nimmt, daß er die gegenwärtige Skizze nicht ohne das Salz des Widerspruches gelassen hat.

Langenbrand im würt. Schwarzwald, 26. Januar 1874.

Gustav Rösch.

2.

Schleiermachers handschriftliche Anmerkungen zum ersten Theil der Glaubenslehre, herausg. von Lic. Dr. **C. Thönes**, Pfarrer in Wald. Berlin 1873, Georg Reimer.

Zu den mancherlei werthvollen Veröffentlichungen aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlaß, welche uns vor kurzem der erste Band von Dilthey's Leben Schleiermachers gebracht hat, kommt in dem vorliegenden Schriftchen eine neue. Zwar kann sie nicht den Anspruch erheben, sich mit den dort uns gebotenen Denkmalen der geistigen Entwickelung Schleiermachers, die uns in die ernste Gedankenarbeit des jugendlichen und doch schon so außer-

ordentlich geschulten Geistes hineinblicken lassen, an Bedeutung zu messen. Aber selbst wenn uns diese neue Publication nichts als eine Reliquie böte, würden wir sie als ein Andenken aus den letzten Lebensjahren des großen Meisters unserer neuen deutschen Theologie mit Pietät in Empfang nehmen. Und mehr als eine bloße Reliqnie geben uns diese Seiten doch immerhin. Sie geben uns Notizen und Anmerkungen, welche Schleiermacher zum ersten Theil der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre auf in die betreffenden Druckbogen eingelegte Blätter geschrieben hat. Was die Zeit und den Zweck ihrer Aufzeichnung betrifft, so macht der Herausgeber mit Recht in dieser Beziehung auf eine Anmerkung zu S. 81 aufmerksam, in welcher es heißt: „NB. Was ich über diesen Paragraphen im allgemeinen beim Vortrag (1830) vorangeschickt habe, möchte ich mir geben lassen.“ Nur ist es nicht ganz genau richtig, wenn der Herausgeber hieraus in Verbindung mit dem Umstande, daß zum zweiten Theile der Glaubenslehre sich solche Anmerkungen nicht finden, den Schluß zieht, daß Schleiermacher sich jener Notizen beim letzten Vortrage der Dogmatik an der Universität bedient habe. Der in der angeführten Notiz erwähnte Vortrag vom Jahre 1830 ist nämlich ohne Frage das Colleg, das Schleiermacher nach Ausweis des Berliner Lectionskatalogs im Sommer 1830 über Glaubenslehre gelesen hat, nach dieser Notiz im Anschluß an sein Lehrbuch und zwar wol schon an die in demselben Jahre erschienene zweite Auflage desselben [1]). Nach dem Berliner Lectionskatalog war jenes aber das letzte Mal, daß Schleiermacher über die Glaubenslehre las, und wir werden also annehmen müssen, daß die Anmerkungen die Frucht einer neuen Durcharbeitung des Lehrbuches für eine in Aussicht genommene neue Vorlesung waren, an deren wirklicher Ausführung dann aber Schleiermacher durch seinen Februar 1834 erfolgten Tod ebenso verhindert wurde, wie an einer ähnlichen Bearbeitung des zweiten Theils. Danach müssen denn die Anmerkungen aus der letzten Lebenszeit Schleiermachers stammen. —

[1]) Auf diese Vorlesung blicken nun die Anmerkungen zurück, sind also später geschrieben.

Nachdem dann später die Druckbogen samt den Anmerkungen nach dem Berichte des Herausgebers in den Besitz der Familie Arndt in Bonn gekommen waren, sind sie durch Vermittelung der Bleek'schen Familie Eigentum des Herrn Prof. Kamphausen in Bonn geworden, welcher dem Herausgeber dieselben zur näherer Durchsicht und eventuell zur Verwerthung überlassen hat. Indem dieser nun einen vollständigen Abdruck sämtlicher Notizen besorgt hat, hat er für ihre Benutzung namentlich die zu ihrem Verständnis natürlich nothwendige fortwährende Vergleichung der Glaubenslehre sehr gut zu erleichtern gesucht. Er hat vor jeder Anmerkung nicht nur den Paragraphen, auf den sie sich bezieht, sondern auch die Pagina und, wo es nöthig erschien, die Zeile angegeben. Und zwar hat er diese Bezeichnung der Seitenzahl nicht nach der von Schleiermacher selbst benutzten zweiten Auflage, sondern nach der neuesten Auflage von 1861 gegeben, die zwar vollständig im Wortlaut, nicht aber in der Seitenzahl mit der zweiten Auflage, in beidem dagegen zugleich nur mit der dritten und vierten übereinstimmt. Auch sonst aber hat der Herausgeber für einen bequemen Gebrauch der Anmerkungen gesorgt. Da sie von Schleiermacher nur für seinen eigenen Gebrauch, meistens nur zum Anhalt anzuknüpfender Gedankenreihen berechnet waren, sind sie mitunter so sehr ohne Rücksicht auf Stil und Grammatik, oft auch in einer so verkürzten nur andeutenden Form auf's Papier geworfen, daß dann das Verständnis dadurch erschwert wird. In solchen Fällen hat der Herausgeber durch Einfügung zu ergänzender Worte im Texte mit eckigen Klammern oder auch hin und wieder durch erklärende Anmerkungen unter dem Texte das Verständnis erleichtert. Wo ferner Schleiermacher seine kurze Darstellung des theologischen Studiums seinerseits nach der ersten Auflage citirt, hat der Herausgeber bemerkt, wo die betreffenden Stellen in der gangbareren zweiten Auflage zu finden sind. Mitunter hat er auch einzelne in Betracht kommende Stellen aus ihr wie aus der Glaubenslehre abdrucken lassen. Ebenso hat er anderweitige Schriften von Zeitgenossen Schleiermachers, wo dieser in den Anmerkungen auf solche Rücksicht nimmt, näher bezeichnet und mitunter die betreffenden Sätze daraus ausgezogen.

Fragen wir nun näher nach dem Werth der Anmerkungen, so ist zunächst schon dies ganz dankenswerth, daß hier eine Reihe von Druckfehlern, die sich in der zweiten Auflage finden und durch alle späteren Ausgaben unverändert fortgeschleppt haben, corrigirt sind. Manche bleiben auch so noch stehen, aber wenigstens diese vom Verfasser selbst corrigirten Fehler wird jede spätere Ausgabe der Glaubenslehre vermeiden müssen. So wird bemerkt, daß § 7, 1 S. 39, Z. 7 das Citat „§ 5, 4“ zu ändern ist in „56, 4“, daß § 8, Zus. 1 S. 48, Z. 2 v. u. „Idololatrie“ statt „Idolatrie“, § 36, 1 S. 183, Z. 2 „in welchen Ort“ statt „in welcher Art“ und § 41, 2 Ende S. 201 „nie“ statt „nur“ zu lesen ist. — Für eine neue Ausgabe verwendbar wäre auch die Bemerkung zu dem S. 294, Z. 7 v. u. mit den Worten: „Es kann daher“ u. s. w. beginnenden Satze: Hier sollte ein Absatz sein; desgleichen ein Paar Anmerkungen, welche ausdrücklich eine Aenderung des Textes aussprechen, nämlich zu § 1, 2 S. 2, Z. 3 u. 4, wo statt „die sonst nur .... kann unter“ geändert werden soll in: „die sonst eher .... kann nur unter“, und zu § 3 S. 6, Z. 8 v. u., wo Schleiermacher „an und für sich“ statt „rein für sich“ lesen will; endlich ebenso auch die Bemerkung zu § 17, 2 S. 109, Z. 2 v. u., wonach der letzte Satz von Nr. 2 an den Anfang von Nr. 3 gestellt werden soll, „umsomehr als er es nicht ausschließend mit der zweiten Eigenschaft zu thun hat“.

Von den übrigen Anmerkungen enthält weitaus der größte Theil nur kurze Inhaltsangaben der einzelnen Paragraphen und ihrer Abschnitte, mitunter auch in vollständigem Schema ausgeführte Dispositionen. Solche Notizen können von Nutzen sein für die Auffassung des Gedankenganges. Freilich ob dies gerade, wie der Herausgeber meint, besonders jüngeren Theologen zugute kommen wird, ist doch die Frage. Denn die Inhaltsangaben sind meist so kurz und aphoristisch, daß man zuerst den Text der Glaubenslehre auch in seinem Gedankenfortschritt vollkommen begriffen haben muß, um die Anmerkungen zu verstehen. Man vergleiche z. B. eine der ausgeführtesten Dispositionen, die Uebersicht des Inhalts zu dem die Definition der dogmatischen Theologie erörternden § 19:

1. Ergänzung in Bezug auf die eigene Ueberzeugung. (Vgl. mit Apologetik.) Hier verglichen mit Geschichte der Philosophie.
2. Ueber die Beschränkung.
   a. Raum
   b. Zeit
      NB. Differenz in der Genesis der Veränderung
3. Geltender
4. Indirecter Beweis.

A. Aus den Abweichungen.

a. Volksmäßig.
b. Individuell.
c. Symbolisch.

B. Aus den Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet selbst.

a. Traditionelle.
b. Revolutionäre.
c. Formulare.

Hier und sonst mitunter wird der Anfänger mit den Inhaltsangaben wenig anzufangen wissen. Denn um sie zu verstehen, muß man sich schon mit Schleiermachers Sprachgebrauch vertraut gemacht und in den Inhalt der Paragraphen hineingedacht haben. Hat man aber das Verständnis der Bemerkungen erreicht, so werden sie allerdings auch wieder umgekehrt dazu dienen können, die genaue Auffassung des Gedankenfortschritts ganz in Schleiermachers Sinn zu sichern.

Das meiste Interesse haben natürlich diejenigen Anmerkungen, welche wirkliche Erläuterungen geben, Ausführungen, Beispiele, Zusätze, Berücksichtigung anderweitiger Ansichten oder Vertheidigung gegen mögliche und wirkliche Einwürfe und Vorwürfe.

Zwar völlig neue Gedanken und Anschauungen oder gar Anzeichen eines Fortschritts über den allgemeinen Standpunkt hinaus, auf welchem die zweite Auflage der Glaubenslehre steht, wird man nicht erwarten dürfen. Hat doch Schleiermacher selbst damals, als er neun Jahre voller Gedankenarbeit nach der ersten Auflage an die Veröffentlichung der zweiten ging, alle Zumuthungen, den damaligen Standpunkt in irgend einem Stücke aufzugeben, von vorn-

herein zurückgewiesen. Und es sind sehr geringe Spuren irgend einer Entwickelung, welche das gegenseitige Verhältnis der beiden ersten Auflagen bietet. Umsoweniger wird man dann solche im Verhältnis zur zweiten Auflage in den wenige Jahre später geschriebenen Anmerkungen erwarten dürfen. Aber was Schleiermacher in dieser letzten Zeit seines Denkens besonders am Herzen lag, was ihm vorzüglich zu betonen schien, das läßt sich allerdings nach einigen Richtungen hin aus jenen erkennen und das ist interessant genug.

Mehrfach sucht Schleiermacher sich hier gegen den Verdacht des Pantheismus zu wahren, und der Herausgeber weist mit Recht darauf hin, wie er dasselbe auch sonst öfters in den letzten Jahren gethan habe (Anm. 19 zur zweiten seiner Reden über die Religion, also in der Ausgabe von 1831; erstes Sendschreiben an Lücke, Gesamtausg. seiner Werke, Zur Theol. II, S. 597 ff.). Mit Rücksicht auf den Vorwurf des Pantheismus bemerkt Schleiermacher hier in den Anmerkungen zu § 8, Zusatz 2, wo er den Pantheismus als mit der Frömmigkeit verträglich darstellt: „Dieses opus supererogativum ist mir schlecht bekommen.“ Auch hier bleibt er dabei, daß der Pantheismus religiös irrelevant sei. „Gesetzt“, sagt er, „ich wäre ein Pantheist, so wäre das also (da es gar nichts dogmatisches ist) doch nur meine Philosophie, von der ich glaubte, daß sie sich mit meiner Dogmatik vertrüge.“ Aber er setzt hinzu: „Deswegen mußte ich mich nach meiner Ansicht nur desto mehr hüten, sie in meine Dogmatik einzumischen.“ Wie er es ferner als ein Misverständnis bezeichnet, wenn man ihm auf Grund seiner Worte § 8, Zusatz 2 S. 49, Z. 1 v. u. die Meinung zuschreibe, daß Plato ein Pantheist sei, so will er auch selbst wenigstens in seiner Dogmatik von allem Pantheismus frei sein. „Fast unbegreiflich“, ruft er im Hinblick auf seine Ausführungen, daß das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ebenso wenig die Welt als Gesamtheit alles endlichen Seins wie ein einzelner Theil derselben sein kann, „fast unbegreiflich, wie man mir hat Pantheismus zuschreiben können, da ich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von der Beziehung auf die Welt ganz sondere“ (S. 7 zu § 4, 4 S. 20).

Mit dieser Verwahrung gegen den Vorwurf des Pantheismus hängt es zusammen, daß Schleiermacher es hier stark betont, wie wenig er gesonnen sei, das religiöse Leben auf die Function des religiösen Gefühles zu beschränken. Denn ein vom sittlichen Wollen und von der Vorstellung ganz isolirtes Gefühl kann ja in der That Gott nur als absolute Macht, nicht als heilige Liebe und Intelligenz fassen. Nun hat der Herausgeber zu einem sehr starken den Zusammenhang des Gefühles und Wollens anerkennenden Ausdruck Schleiermachers nicht mit Unrecht angemerkt: Dem gegenüber kann es auffallen, wenn er in der zweiten Rede (Zur Theol. I, S. 210. 211) bemerkt: „Laßt euch darauf aufmerksam machen, daß die Religion an sich gar nicht zum Handeln treibt, und daß, wenn ihr sie denken könntet irgend einem Menschen allein eingepflanzt, ohne daß sonst etwas in ihm lebte, dieser alsdann gar nicht handeln würde, sondern nur fühlen.“ In der Folge aber gesteht er zu, daß das gesamte Handeln eine Rückwirkung sein soll von der Gesamtheit des Gefühles (S. 212); indessen soll doch auch wieder der Mensch nicht angesehen werden als aus Religion handelnd und von der Religion zum handeln getrieben (S. 213). [Vgl. Ausg. von 1831, S. 68 ff.] In der That ist Schleiermachers Ausführung über das Verhältnis der Religion zum Gebiet der Vorstellung und der Sittlichkeit in den Reden, wie Dilthey ganz richtig sagt (Leben Schleiermachers, Bd. I, S. 416) weder reif noch folgerichtig. In dem berechtigten Bestreben jenem religiösen Intellectualismus und Moralismus gegenüber, wie er der rationalistischen und der orthodoxen Richtung jener Zeit gemeinsam war, der Religion ihr von Moral und Wissenschaft unabhängiges Gebiet zu wahren, hat Schleiermacher die Isolirung des religiösen Gefühles vom Willen und Denken dort zu weit getrieben und ist dabei doch auch zu keiner Darstellung gelangt, welche in sich oder auch nur mit seiner eigensten persönlichen Grundanschauung in Uebereinstimmung wäre. Denn die letztere liegt in diesem Punkte, wie Dilthey so richtig ausgeführt hat, doch viel weniger in jenen unklaren Ausdrücken der Reden vor, als in seinen gleichzeitigen Predigten, in denen er gerade die umfassendsten Beziehungen hervorhebt, durch welche die

Frömmigkeit mit dem sittlichen und geistigen Leben auf's engste verknüpft ist. Dieser seiner eigensten Ueberzeugung hat er in seiner Glaubenslehre eine entsprechendere begriffliche Grundlage zu geben gewußt, als dort in den Reden, indem er den Zusammenhang des Gefühles mit dem Denken und Wollen klarer hervorhob, und die Anmerkungen legen hierauf augenscheinlich Gewicht. Zwar hier ebenso wenig wie in der Glaubenslehre selbst nimmt er seinen epochemachenden Gedanken zurück, daß der Ursprung der Religion, was ihre subjective Entstehung im Menschen betrifft, zunächst im Gefühle liege, und nicht im Denken oder Thun. Wenn er in der Glaubenslehre hiefür sich auf den Grundsatz stützt: „Was nicht in seinem Steigen oder Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen" (§ 3, 4 S. 11), so bemerkt er hiezu: „die Wichtigkeit dieses Satzes herauszuheben (S. 4 der Anm.)". Und er setzt in Beziehung auf die entgegengesetzte Ansicht, daß die Frömmigkeit vom Wissen her sei, hinzu: „dürfen wir als Volksmänner nicht leiden". Er meint damit dasselbe wie mit der Anmerkung zu § 3, 5 S. 14, Z. 5: „Schon wegen dieser verschiedenen Geübtheit im Denken kann die Frömmigkeit nicht ein Wissen sein. Gott hat es den Unmündigen geoffenbaret." Zwar will Schleiermacher das Vorkommen eines unmittelbaren, nicht durch das Gefühl vermittelten Wissens um Gott nicht leugnen, aber dies ist ihm das philosophische, nicht ein religiöses. „Das Wort Gott", bemerkt er in dieser Beziehung zu § 4, 4 S. 20, „wird hier dargestellt als in unserem Sprachgebiet nichts anderes bedeutend, als das in dem ursprünglichen, schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl Mitgesetzte. Dennoch müssen sich auch alle nähern Bestimmungen erst hieraus entwickeln. Daher das Anthropopathische zu erklären. Die gewöhnliche Ansicht ist die umgekehrte, daß das Abhängigkeitsgefühl erst entstehe aus dem anderwärts her gegebenen Wissen um Gott. Dies ist aber falsch. Denn wenn wir ein solches auch den Philosophen zuschreiben: so ist doch das Gottesbewußtsein der Masse nicht von dort her, da alle Versuche, das speculative Gottesbewußtsein zu popularisiren [Beweise vom Dasein Gottes], mislungen sind." — Neben dieser Speculation kennt zwar Schleiermacher auch eine religiöse

Vorstellung, aber diese ist immer nur vom Abhängigkeitsgefühl abgeleitet, daher auch bloß subjectiv. Hält man dies bestimmt fest, so kann man dem Herausgeber nicht ganz zustimmen, wenn er zu § 4, 4 der Glaubenslehre die Bemerkung macht: „Daß Schleiermacher hier schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott einander gleichsetzt, scheint dem früheren Satze (vgl. § 41, S. 15): ‚Dieses Andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt', zu widersprechen. Vgl. auch seine Anm. zu § 4, 1 S. 15, Z. 8 v. u. (vgl. S. 5 oben): ‚Also auch Gott nicht allgemein nachgewiesen.' Der Widerspruch löst sich dadurch, daß er in jener Stelle nur vom unmittelbaren Selbstbewußtsein redet, hier aber bemerkt: ‚Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung [von Gott] wird.' (Vgl. § 4, 4 S. 21.)" Würde nur so jener angenommene scheinbare Widerspruch zu lösen sein, so würde der von Schleiermacher behauptete Mangel einer gegenständlichen Vorstellung und einer allgemeinen Gültigkeit nur dem unmittelbaren Selbstbewußtsein zukommen, nicht aber dem klaren Selbstbewußtsein, zu welchem die Vorstellung von Gott hinzugetreten ist. Das ist aber Schleiermachers Meinung nicht. Auch die hier gemeinte Vorstellung von Gott ist ja nach den gleich vom Herausgeber selbst angeführten Worten Schleiermachers vom eigentlichen Wissen unabhängig und nur bedingt durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, sie ist also lediglich subjectiv, und eben darum weder „gegenständlich" [d. h. objectiv] noch allgemein beweiskräftig. Ein Widerspruch liegt also in jenen Aeußerungen überhaupt gar nicht vor. Umsomehr ist dann die Frage des Verfassers, ob Schleiermacher die Bemerkung von Braniß vollkommen billigen würde, seine Anschauung lasse sich so ausdrücken: Vermöge einer ursprünglichen Wirkung Gottes in uns fühlen, wissen und wollen wir Gott, — gewiß zu verneinen. So wenig aber Schleiermacher ein mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl gleich ursprüngliches, religiöses Wissen von Gott kennt, so entschieden betont er die Anerkennung der Nothwendigkeit, daß jenes zu entsprechendem Vorstellen und Thun führen müsse, in den Anmerkungen fast in

noch stärkeren Ausdrücken, als in der Glaubenslehre. Man vergleiche z. B. die Worte der letzteren (S. 13, § 3, 4 am Ende): „Endlich wird niemand leugnen, daß es Gefühlszustände gibt, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, sowol daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen, als auch daß sich der Betrieb zur Betrachtung auf sie richten werde" —, und die betreffende Anmerkung hierzu: „Ohne Rücksicht darauf, d. h. man nennt sie schon vorher so; es folgt aber Wissen und Thun immer daraus." Oder man vergleiche den Text § 3, 5 S. 14, Z. 5: „Dieser [Gefühlszustand] wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maßgabe, wie jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung", und dazu die Anmerkung (S. 5 der Anm.): „Das Gefühl geht entweder in eines von beiden über, oder es wird an einem fremden überwunden, und ist dann Ohnmacht des Gottesbewußtseins." Hienach erscheint als das Maß eines Uebergangs doch eigentlich nicht nur die Geübtheit im Denken und Thun, sondern die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins selbst. Augenscheinlich gehen hier immer die Anmerkungen in der Verbindung des religiösen Gefühls mit Denken und Thun im Verhältnis zum Text der Glaubenslehre einen Schritt weiter. Umsomehr nun verwahrt er sich gegen den Vorwurf einer einseitigen Beschränkung der Frömmigkeit auf das Gefühl. So bemerkt er zu § 3 S. 6: „Misverständnis; noch immer Herr Dr. Steudel, als ob ich die Frömmigkeit vom Wissen und Thun abhalten wollte." Diesen Vorwurf hatte, wie der Herausgeber S. 3, Anm. 2 bemerkt, Steudel gegen Schleiermacher schon erhoben in seiner Abhandlung: Die Frage über die Ausführbarkeit einer Annäherung zwischen der ration. u. supranat. Ansicht u. s. w. in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1828, 1. 2, und nachdem Schleiermacher darauf in seinen beiden Sendschreiben an Lücke geantwortet hatte, von neuem in den Abhandlungen „Sendschreiben Dr. Steudels an Herrn

D. Schleiermacher (ebendas. Jahrg. 1830, Heft 1) und „Religion und Offenbarung nach ihrer Stellung zu dem vernünftigen Wesen des Menschen“ (Jahrg. 1831, Heft 1). Am letzteren Orte sagt Steudel über Schleiermachers Versuch, das Wesen der Religion zu bestimmen, man würde auf diesem Wege kaum etwas anderes gewinnen, als das Verlieren oder Aufgeben des Selbst in dem in seiner absoluten Nothwendigkeit mit dem Namen Gott bezeichneten Naturzusammenhange; hier verwische sich gerade die Idee von Gott, oder das so entstehende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl lasse wenigstens, wo es sich gestaltet, gerade die Idee von Gott auf der Seite liegen. Aber diese Ausstellungen Steudels sind wirklich, wenn man an die Ausführungen Schleiermachers 2. Aufl., § 4, 4 denkt, in dieser Form nicht ganz berechtigt.

In einer Aeußerung in den Anmerkungen geht aber Schleiermacher in der Zusammenfassung des Religiösen und Sittlichen wol weiter, als sonst, und diese Anmerkung gehört zu den interessantesten. In Bezug darauf, daß Schleiermacher in der Glaubenslehre § 5, 1 auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mitverstehen will, heißt es nämlich (S. 8 der Anm.): „Paradox, daß das sittliche Gefühl mit unter die sinnlichen gerechnet wird. Es sind aber auch nur die sittlichen in ihrer geselligen Beziehung. Das schlechthin Sittliche ist auch das schlechthin Gebietende und gehört der schlechthinigen Abhängigkeit an.“ Der Herausgeber bemerkt dazu mit Recht: „Wenn nach dieser Bemerkung Schleiermachers das schlechthin Sittliche der absoluten Abhängigkeit angehört, so liegt auch nach ihm die Wurzel wahrer Sittlichkeit in der Religion.“ Ja könnte man Schleiermacher hier ganz ernstlich beim Worte nehmen, so wäre es möglich, von diesem Satze aus manche Fehler seiner dogmatischen und ethischen Begriffsbestimmungen zu beseitigen; es ließe sich z. B. seine ohne Frage besonders angreifbare Lehre von der Sünde in manchen Punkten corrigiren, und es wäre möglich, den für seine gesamten ethischen Deductionen äußerst verhängnisvollen Mangel an jedem unbedingt verpflichtenden Sittengesetz auszufüllen.

Unter den übrigen Anmerkungen finden sich noch manche, die

nicht ohne Interesse sind und hervorzuheben wären. Aber wir verweisen den Leser lieber auf das Schriftchen selbst und machen nur noch auf einige Corrigenden aufmerksam. Seite 30 (zu § 36, 1 Ende S. 183) ist, wie der Verfasser dem Refer. auf dessen Anfrage mittheilt, zu lesen: „Bedenkt man, daß Theile der Welt nie aufhören zu entstehen" (statt: im Aufhören ja entstehen); Seite 35 (zu § 46, 2 S. 228) ist statt causa particeps zu lesen „causa particularis", und Seite 47 (zu § 61, 3 S. 335, Z. 15) statt: unerschaffen „anerschaffen". Schließlich können wir nicht umhin, dem Herausgeber für seine Mühe, die er bei der Veröffentlichung gehabt hat, den besten Dank zu sagen.

Bonn. Professor Fr. Sieffert.

Inhalt des Jahrganges 1874.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.



Inhalt des Jahrganges 1874.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

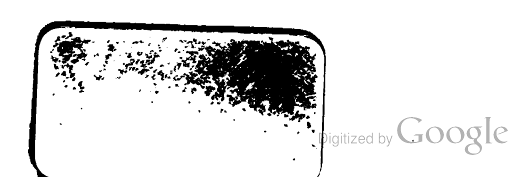
Recensionen.

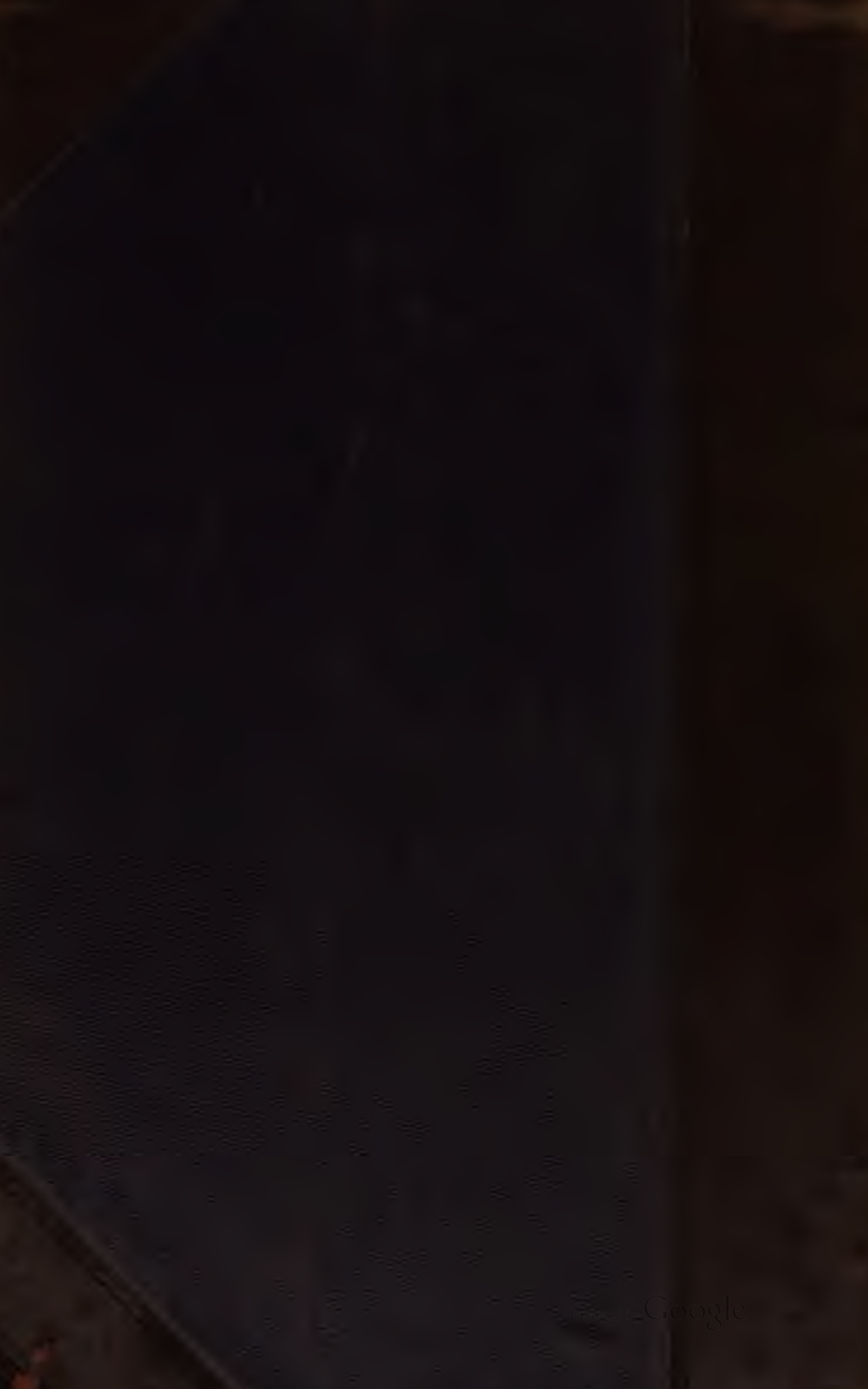
Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.




Google